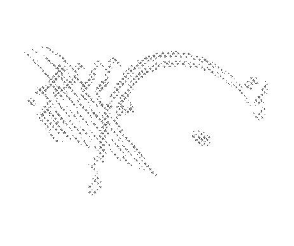


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
ترجمات (٢٠)
مُساءَلة العَلمانيّة
الإسلام والسيادة وحكم القانون في مصر الحديثة
حسين علي عجرمة
ترجمة
مصطفى عبد الظاهر

مساءلة العلمانية



مساءلة العلمانية

الإسلام والسيادة وحكم القانون في مصر الحديثة

حسين علي عجرمة

ترجمة

مصطفى عبد الظاهر



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

مساءلة العلمانية
(الإسلام والسيادة وحكم القانون في مصر الحديثة)
المؤلف: حسين علي عجرمة / ترجمة: مصطفى عبد الظاهر

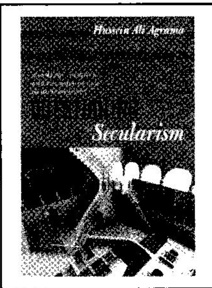
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
عجرمة/ حسين
مساءلة العلمانية (الإسلام والسيادة وحكم القانون في مصر الحديثة)، حسين علي عجرمة (المؤلف)، مصطفى عبد الظاهر (المترجم)
٣٤٤ ص، (ترجمات؛ ٢٠)
بيبليوغرافيا
٢٤×١٧ سم
١. الإسلام والعلمانية. ٢. السيادة وحكم القانون في مصر. أ. العنوان. ب. السلسلة.
ISBN: 978-614-431-717-4



هذا الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب:

Questioning Secularism:Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt
Author: Hussein Ali Agrama
Publisher: The University of Chicago Press 2012

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

إهـــداء

إلىٰ والديَّ:

علي عجرمة،

ونادية إلهامي.

استهلال

انتهيت من العمل علىٰ النسخة الأولية من هذا الكتاب في ذروة سَكْرة النصر في الحادي عشر من شهر فبراير ٢٠١١م، بعد أن عمت مظاهرات المصريين الهائلة الصبورة الحازمة الدءوبة أصقاع البلاد كافة، حين أُجبِرَ حسني مُبارك علىٰ إنهاء فترة حكمه التي امتدت لثلاثة عقود، وخرج الشعب المصري بأطيافه كافة في احتفالات ضخمة، وقد مَسّت بهجتهم قلوب كل المتابعين من أرجاء العالم كافة، حتىٰ إنني سمعت قصة عن أحد المصريين، كان يمر عبر الجمارك الأمريكية، فلما علم ضابط الجمرك بأنه مصري؛ أشار بذلك إلىٰ حشد المنتظرين بالصف من خلفه فانفجروا جميعًا مصفقين.

لقد كان أملي الخالص؛ بمجرد إتمام هذا الكتاب الذي يدور حول العلمانية والدين في مصر، أن يكون عملًا أنثربولوجيًا تاريخيًا عن حقبة بائدة، أتىٰ عليها عصر جديد يحمل إمكانات واحتمالات غير معروفة وتجاوزها، تفتتح هذا العصر تلك اللحظة غير المسبوقة في التاريخ المصري. ولكن، وهنا بالتحديد، بدأت مشاعري الاحتفالية في الخفوت؛ لأنني كنت أتناول إحدىٰ أطول إشكاليات مصر أمدًا: وهي ما إذا كانت مصر وهل لها أن تكون؛ دولة علمانية أم دولة دينية. وكنت أكتب عن إحدىٰ أقدم وأعرق مؤسساتها: نظامها القضائي. وكنت مهتمًا أيضًا بنموذج/ بارادايم، لا يتعلق بمصر وحدها، بل شارف أن يبلغ موضع هيمنة عالمية، وهو نموذج الأمن القومي، الذي أدىٰ إلىٰ إلفٍ ونزوع متصاعدين لحالات الطوارئ. في ظل إشكالية مُعلنة طويلة الأمد، ومؤسسة عريقة راسخة الجذور، وبارادايم عالمي مهيمن، هل يمكن للكتاب أن يتحدث عن وقت ما قبل الانتفاضة المصرية وما بعدها علىٰ أنهما مرحلتان منفصلتان؟! وإن لم يتمكن من ذلك، فليكن إذن وثيقة تاريخية واحدة متماسكة عن العِقد المنصرم الذي قاد إلىٰ تلك الأحداث.

إحدىٰ أهم مناطق الجدل المركزية التي يقدمها هذا الكتاب هي أن مصر ليست عالقة بماضيها، وهي لا ترجو المستقبل الذي حققته الدول الديمقراطية بالفعل، بل علىٰ العكس، إن مصر بتطبيعها وترسيخها لحالات الطوارئ وحربها علىٰ الإرهاب؛ التي امتدت لعقد من الزمان، أصبحت تمثل ما يبدو أنه المستقبل العلماني الوحيد المحتمل الذي تنحدر نحوه الدول الديمقراطية الغربية. سواء أكان هذا الكتاب يتحدث عن حاضر مصر أم عن مستقبلها، فإنني أزعم أنه يتحدث عن حاضر الدول الديمقراطية العلمانية الغربية وغدها.

أرىٰ أن الانتفاضة المصرية -بعيدًا عن تنحّي مبارك- مُشكَّلة من عدّة مبادئ أساسية متواشجة وتعبر عنها، أحد هذه المبادئ: أن السلطة يجبُ ألا تكون حكرًا علىٰ شخص؛ مسلمًا كان أو مسيحيًا، أو حكرا علىٰ جماعة علمانية كانت أو دينية. لم يكن هناك قائد أو زعيم خلال التظاهرات، لا شخص ولا جماعة ولا ميل أيديولوجي، كل الجهود كانت مُتّئدة متآزرة. وثمة مبدأ آخر: وهو أن بارادايم الأمن القومي يجب أن يتم تفكيكه كليًّا، هذا الذي اجتاح مصر لفترات متطاولة وبإحكام صارم؛ بذريعة الحرب علىٰ الإرهاب الديني. إننا يجب أن نضع في الحسبان أن جام غضب المتظاهرين كان منصبًا علىٰ وزارة الداخلية، التي أدارت جهاز أمن الدولة الضخم، الذي أصبح مسؤولا عن تعريف ماهية الدولة. ولكي نُجمل ما فصلناه آنفًا بعبارة أخرىٰ، يمكننا أن نقول إن المتظاهرين قد فَصَلوا سؤال الدين والعلمانية عن سؤال الأمن، وقد شكّلوا بفصلهم هذين الموضوعين كلًا عن الآخر مساحة خالية من المطالبة بكليهما، وسأتناول هذا الموضوع في الخاتمة بمزيد من التفصيل.

سألني أناس كُثر في أثناء الاحتجاجات عما أعتقد أنه يمكن أن يكون النتيجة المرجوّة المثلىٰ لما يحدث في مصر بالنسبة إلىٰ الولايات المتحدة؟ أعترف أن هذا السؤال قد أصابني بالحيرة وقتها؛ لأنه بدا لي أنه علىٰ المرء أن يتساءل عن أفضل نتيجة مرجوّة بالنسبة إلىٰ المصريين. لكن بالتفكير في المبادئ الثانوية التي شكّلت أُطُر التظاهرات أظن أنني الآن أملك ردًا علىٰ هذا السؤال. وهو أن أفضل نتيجة مرجوّة للأمريكيين يمكن أن تتحقق فقط إذا ما تعلَّموا من المثال الذي صنعه المصريون. فقد استُغرِقَت الولايات المتحدة، كما هو الشأن في مصر، لفترات طويلة في بارادايم الأمن

القومي. وتضخّمت أجهزتها الأمنية بكل قوة ممكنة عبر «الحرب علىٰ الإرهاب» التي تؤدي إلىٰ آثار مُدمّرة علىٰ الصعيدين الداخلي والعالمي، وتؤدي كذلك إلىٰ تركّز السلطة السياسية في أيدي قلة قليلة. ربما قد حان الوقت في الولايات المتحدة أيضا أن تفصل سؤال الدين/العلماني عن السؤال الآخر المتعلق بالأمن، وتنهي احتكار السلطة السياسية الذي يوهن من ممكنات مُثُلها الديمقراطية. وربما للأحداث الجارية في مصر أن ترشدنا إلىٰ احتمالات تلك المحاولة ومزالقها. فبالرغم من انقلاب مسار الأمور، فإن المصريين قد تعلموا درسًا مهمًا بسيطًا، أظن أنه يجابهنا أينما حللنا، وهو أن قادتنا لا يملكون لنا نجاة مما نخشاه من المستقبل، وأنه وأيًا كان قَدْرُ الأمل المتبقي، فهو كليًا في أيدينا نحن.

الشكر الذي أدين به للذين ساعدوني في إتمام هذا العمل ربما يملأ كتابًا مستقلًا. والشكر والتقدير الذي سأكتبه هنا، والذي كان من الضروري أن يكون موجزًا، لا يمكن أن يُعبر عن الامتنان الذي أحمله لهذا الدعم الهائل الذي تلقيته طوال مدة العمل علىٰ هذا المشروع. ومع ذلك عليّ أن أتمهل هنا قليلًا لأعرب عن عميق شكري لطلال أسد، الذي لولا دعمه الفكري والنقدي لم يكن لهذا المشروع أن يرىٰ النور. دائمًا ما أعْجَب من حسن الطالع الذي قادني للدراسة تحت إشرافه، ليس هذا لاتساع معارفه ودقتها، ونفاذ بصيرته وحصافة بلاغته فحسب، ولكن أيضا لجسارته الفكرية، التي تمثل أنموذجًا علميًا أستمر في محاكاته ويدأب في إلهامي. إن تأثيره يغمر صفحات هذا الكتاب، الذي لا أعده إلا محاولة للاشتغال بفكره.

لقد كان طلال في غاية الصبر في متابعته للتطور البطيء لأفكاري، عندما كان هذا المشروع في أولىٰ خطواته في جامعة جون هوبيكنز بالتيمور. أما تانيا بيكار فقد اتخذت أسلوبًا مختلفا. فعندما كان يستولي عليّ التردد في شرح أفكاري التي كانت في طور التكوين لطلال أسد، كانت تستمع هي إليّ بصبر وانتباه ويقظة فكر ثم ترد قائلة: «حسنًا، ولم تنته إلىٰ الآن؟» أبقاني هذا السؤال المتكرر يقظًا، ثم نفدت أعذاري في النهاية؛ لذا علىٰ أن أتوجه لها بالشكر أيضًا. وأشكر كل أولئك الذين كانوا معي في جامعه جونز هوبكنز علي تعليقاتهم ومشاركتهم وخاصة عندما كنت أتعثر أو أتردد في أمر من الأمور.

وشكري وتقديري موصول لرفقة جامعة جون هوبكينز لمناقشاتهم وتعليقاتهم خلال أشد مراحل هذا المشروع حسمًا، وأخص منهم سارة بيرري، وبيل كونوللي، ودونالد كارتار، وفيينا داس، وسيبا جروفوجي، ونيلوفر حائري، وجيان باندي، وديبي بوول، وسونيا ريانج، وديفيد سكوت.

وأنا مدين بشكر خاص لشخصين هما تشارلز هيركند وصبا محمود اللذيْن قرآ النسخة الأولية من هذا العمل كاملة في عدة مراحل، وقد قادت تعليقاتهم أفكاري إلىٰ عمق أبعد غورا وإلىٰ نتائج لم أكن أتوقعها. وأمد نقاشي معهما المشروع بطاقات جديدة، وبخاصة في الأوقات التي بدت أنها علىٰ وشك النفاد.

إنني ممتن أيضا لكل زملائي في جامعة شيكاغو وخصوصا جين وجون كوامروف وليزا ويديين لدعمهم وتشجيعهم المتواصلين لي لإتمام هذا العمل، وبخاصة تساؤلات ليزا ويديين الثاقبة التي حسّنت رؤاي كثيرًا وصقلتها.

وأشكر زملائي بقسم الأنثروبولوجيا، لما حظيت به من مناقشات معهم في طريقي من الحرم الجامعي وإليه، وفي الردهات وعلىٰ سلالم قاعة هاسكل. وفي أثناء تناول الفطور والعشاء في أيام الاثنين، مع كل من جيسيكا كاتيلينو، جولي شو، شانون داودي، جودي فاركوهار، كيشا فيكيس، راي فوجلسون، سوزان جال، جون كيللي، جو ماسكو، ويليام مازاريللا، ستيفان بالمي، فرانسوا ريتشارد، دانيلين روزيرفورد، مايكل سيلفيرستين.

وبالرغم من أن كل هذه المناقشات كانت تحدث صدفة في الغالب، فإنها، وبطرق عدّة، قد تركت بصمة في هذا الكتاب. ولقد كنت محظوظًا بكوني جزءًا من مجموعة «كتابة» التي قدمت لي دعمًا مبهرًا وهي تتمتع بفطنة فكرية عالية، والشكر والامتنان موصولان لأعضائها: أمل بشارة وساميرسون كير وروبين شوبس.

وأتقدم بجزيل الشكر لجون ويسلون علىٰ دعوته لي لحضور سلسلة من ورش العمل في كينجز كوليج بعنوان «التقليد في العالم المعاصر»، تلك التي أتاحت لي أن أفكر في الصلة بين التقليد والسلطة من جهة وبين الممارسة القانونية الدينية من جهة أخرىٰ، وقد استفدت كثيرًا من نقاشي معه. وأشكر وينيفريد فالليرز سوليفان وروبرت ييل علىٰ دعوتهما لي لحضور سلسلة من الندوات بعنوان «إعادة توصيف للمقدس والعلماني:

القصة القانونية»، التي أعطتني فرصة عظيمة لنقاش عابر للتخصصات، وأخص وينيفريد بالشكر علىٰ اشتباكه مع عناصر مشروعي البحثي.

كما أود أن أقر بفضل عدد من الأصدقاء والزملاء حيث أغدقوا علي من دعمهم وكرمهم الفكري عبر سنين إنجاز البحث، وهم: حسام بهجت، ريتشارد باكستروم، روجر بيجريتش، جيس بامب، أنيلا دولتزاي، سميرة إسمر، خالد فهمي، ميانثي فيرناندو، برينكلي ميزيك، أميرة ميترماير، تامر مصطفىٰ، سامينا مولا، نادين نابر، بيتينا ناغوينو، بوريس نيكولوف، سيلفيان بيرديجون، حنان سابيا، آدم صبرة، عاطف سعيد، دون سيلبي، ملكي الشرماني، طارق الشيمي، نوح سولومون، كريستيان ستيلت ومليكة الزغل.

وقدمت لي كل من هند فؤاد ونيرمين محمد مساعدات بحثية حيوية لا غنىٰ عنها، تمامًا ككرم بوديون دوبرت الفكري الذي ساعدني كثيرًا خلال مسيرة البحث، كما أفادتني جلساتنا المسائية الطويلة حول «الشيشة» في القاهرة حيث اجتمعنا لنقاش كل شيء تحت سماء مصر.

إلىٰ رغدة حافظ: لقد أبقتني ضحكتك صامدًا أمام كل هذا الأفق الرمادي الطويل، لقد غادرتنا، ويظل لغيابك أعمق التأثير. وإلىٰ ماريو بونيللا: لم تكن لك صلة بالحياة الأكاديمية، لكنك كنت أول من سيبادر إلىٰ مهاتفتي ليهنئني بصدور هذا الكتاب. إن طريقتك في عيش الحياة ومواجهة فنائها المُخيف قد علمتني درسًا سيلازمني لنهاية أيامي، لقد كنت خير معلم لي. آن لك الآن، أن تستريح، شيكو.

وشكري وامتناني المستمرين لسعاد يوسف وسمادار لافي اللذين أقنعاني بالعودة إلىٰ الجامعة بعد أن أقسمت ألا أعود أبدًا لمقاعد الدراسة.

وأود أيضًا أن أعبر عن امتناني لديفيد بيرنيت وبريا نيلسون من دار النشر التابعة لجامعة شيكاجو، اللذيْن يعود لهما الفضل في سلاسة عملية نشر هذا الكتاب حتىٰ فاقت توقعاتي، وقد استفدت أيضًا من داون هول وكنت محظوظًا بتحريره الدقيق لمخطوط الكتاب.

تم تمويل هذا البحث عبر مؤسسة وينير جرين للبحث الأنثروبولوجي، وبرنامج فولبرايت، ومعهد جون هوبكينز العالمي لأبحاث السلطة والثقافة والتاريخ. وأمكنت

منحة التفرغ للكتابة المقدمة من منح ليشتيستيرن بقسم الأنثروبولوجيا بجامعة شيكاجو والتمويل السخي من برنامج كارنيجي من إتمام العمل.

ولقد كانت مهمة إتمام هذا العمل ممكنة في ظل الصداقة المبهرة والكرم البالغ الذي رأيته من المصريين الذين قابلتهم في القاهرة، بالتوازي مع دعم عائلتي وأسرتي التي ساعدتني في كل منعطف مررت به خلال مسيرة بحثي. وأنا مدين علىٰ وجه الخصوص إلىٰ المحامين والقضاة وشيوخ الأزهر -الذين لن أستطيع أن أفصح عن أسمائهم هنا لدواعي السرية- الذين أرشدوني بصبر عبر عوالمهم المعقدة. وأنا شاكر لكل المصريين بوجه عام جهدهم المذهل خلال الثمانية عشر يوما من الثورة، ومحاولاتهم المستمرة لمد تلك المثُل الثورية إلىٰ المستقبل، وأخص بالذكر اثنين من المصريين وهما والديّ: علي عجرمة ونادية إلهامي، كل كلمة في هذا الكتاب مهداة لهما.

لقد كان حب ماريا إيوجينيا وبونيللا شاكين وصحبتهما ودعمها الدائم مرساة لحياتي جعلها تستحق أن تُعاش، ومن دونهما كنت سأضل الطريق.

مقدمة المترجم

لم يكن دافعي لترجمة هذا الكتاب هو ثراءه المعرفي حول موضوع الدين والعلمانية فقط، فبالرغم من الجديّة الشديدة وسعة الاطلاع والدقة التي يتميز بها المؤلف، وإشاراته بالغة الأهمية في هذا المضمار إلا أن أهم ما دفعني لترجمة هذا العمل -بالرغم من عدم اختصاصي في حقل الترجمة- هو ندرة الأعمال التي تتناول أنثروبولوجيا القانون في المكتبة العربية بشكل عام، سواء العربية أو المترجمة، وندرة الأعمال التي تتناول التجارب والممارسات القانونية العربية والإسلامية بشكل خاص بالدرس الأنثروبولوجي.

مؤلف الكتاب هو حسين علي عجرمة، يعمل كأستاذ مشارك بقسم الأنثروبولوجيا بجامعة شيكاغو، وصدر الكتاب في طبعته الإنجليزية الأولىٰ عن جامعة شيكاغو عام ٢٠١٢. يحاول عجرمة في هذا الكتاب أن يسلط الضوء علىٰ مجموعة من الأبعاد والمفاهيم والحساسيات المُتعلقة بنشأة سؤال الحد الفاصل بين الدين والسياسة في العالم الحديث، من خلال التركيز علىٰ الحالة المصرية. ويتميز هذا الكتاب بأنه يقدم للقارئ صورة موسعة حول النقاش النظري حول موضوع العلمانية من الأنثروبولوجي البريطاني طلال أسد إلىٰ الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور وغيرهما، إلا أن إحدىٰ أهم مميزات هذا الكتاب هي أنه يُنزّل نظريات التقليد العلمي الذي يقوده طلال أسد علىٰ الواقع المصري، ليخرج باستنتاجات تاريخية ونظرية ومفهومية جديرة بالتأمل، والتي أظن أنها أفضل المقاربات بين ما وقعت عليه من كتب حول مسألة الدين والعلمانية خاصة في السياق المصري.

ولا يتوقف تميز الكتاب عند ذلك الحد، بل أحسبه درسًا بالغ الأهمية في التفكير الأنثروبولوجي في القانون الحديث والدولة الحديثة ومسائل السيادة والسلطة التنظيمية التوسعية للدولة السيادية، وأيضًا علاقة الشريعة الإسلامية بالتقليد القانوني الغربي والتأثيرات التي تعرضت لها الشريعة الإسلامية في ظل حكم القانون الليبرالي.

ولا أود هنا أن أطيل الحديث في التمهيد لأفكار الكتاب، فالكاتب قد أجاد في شرح مُراده والتمهيد له وتلخيصه وتقريب أفكاره للقارئ غير المتخصص. أود هنا فقط أن أشير إلىٰ عدّة ملاحظات حول العمل علىٰ ترجمة هذا الكتاب إلىٰ العربية، خاصة أن جزءًا كبيرًا من محتوياته تُرجم إلىٰ الإنجليزية من العربية ثم إلىٰ العربية مرة أخرىٰ، فبذلت وُسعي في إعادة تلك المرادفات -خاصة الإسلامية والقانونية منها- إلىٰ بيئتها العربية. فأغلب اللغة القانونية المبثوثة في صفحات هذا الكتاب هي لغة قانونية أنجلوساكسونية أُريد لها أن تُعبر عن التقليد القانوني المصري المُستقىٰ من التقليد القانوني القارّي -والفرنسي بوجه خاص- فكلمة مثل National Courts علىٰ سبيل المثال التي تعني المحاكم الوطنية يُقصد بها في هذا الكتاب «المحاكم الأهلية» التي استبدلت بها المحاكم المختلطة في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وغالبًا ما يصف المؤلف ويُصنف القوانين المصرية حسب التصنيف الأمريكي فيشير إلىٰ قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري باسم قانون الإجراءات. وهكذا.. ولم أُرد أن أرهق القارئ بكثير من الهوامش لأبرر اختياراتي اللغوية أو أقدم تفسيرًا لأسباب التقديم والتأخير، خاصة أنني قد نزعت إلىٰ استخدام «لغة عمومية» -بتعبير الفيلسوف الألماني يورجن هابرما- في نقل هذا العمل إلىٰ العربية، وتحريت بساطة العبارات قدر المُستطاع والبعد عن التعقيد اتباعًا لنهج المؤلف.

وعُدت في أغلب الأوقات إلىٰ الأصول العربية للاقتباسات التي قدمها المؤلف إلا إن تعذر الحصول علىٰ مصادره عينها، خاصة أحكام المحاكم المصرية التي يصعب أن أعود إلىٰ أصولها فقد ترجمتها عن الإنجليزية مع تحري دقة اللغة القانونية والعودة إلىٰ النصوص الأصلية للقوانين المصرية، وقد اجتهدت في بعض الأحيان في تقديم اقتراحات عربية جديدة لبعض المفاهيم -خاصة الأنثروبولوجية منها- وأود أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير للزملاء علاء عيسىٰ وعمار أبو الفتوح وكريم محمد وحبيب الحاج سالم والدكتور محمد متولي علىٰ كرمهم العلمي ومشورتهم المثمرة، كما أتقدم بجزيل الشكر لمركز نماء للدراسات والأبحاث وللأستاذ ياسر المطرفي والأستاذ أحمد سالم والأستاذ محمد توفيق علىٰ تعاونهم وصبرهم ومودتهم الدائمة ورغبتهم في إثراء المكتبة العربية بأبحاث جادة كهذا الكتاب. والحمد لله الموفق...

مُقدِّمة

دولة علمانية أم دينية؟

هناك عمل فني شهير عبارة عن ليثوجراف أو مطبوعة/ منقوشة حجرية للفنان الهولندي M. C. Escher يظهر فيها كفّان ترسم كل منهما الأخرىٰ بشكل تبادلي، وطالما اعتقدت أن هذه اللوحة تمثّل تعبيرًا مجازيًا صائبًا عن أحدث محاولاتنا لفهم العلمانية.

لم نعد نرىٰ نطاقي التدين والعلمانية كمعطيات قبليّة، لكن علىٰ العكس، نراهما من خلال تأسيسهما التبادلي؛ كل للآخر، وهو الأمر الذي يجري غالبًا بأشكال مضطربة ومتناقضة. إن فهمنا الجديد للعلمانية وإدراكنا لتلك المتناقضات التي تشكّل كل منها الأخرىٰ، فيه من المتاعب بقدر ما فيه من الفهم، فيفترض هذا الفهم الجديد في العلمانية قابليتها للتحول إلىٰ شيء مُتجاوب مع تعددية الوقت الراهن غير القابلة للاختزال من ناحية، ومن ناحية أخرىٰ فإنه يحملنا علىٰ مُساءلة تلك التصورات العلمانية حول الفاعلية الإنسانية، التي يُفترض أنها تحمل تلك الإمكانات التجاوبية المُفترضة سابقة الذكر.

ونتيجة لذلك، فإن أكثر الأدبيات التي تناقش موضوع العلمانية مصابة بهذا الالتباس الأصيل نفسه، حيث إن الالتزامات التي تحركها والطاقات النقدية التي تباشرها تنقض كل منها الأخرىٰ، ككفين يمحو كل منهما الآخر بدلًا من أن يرسمه. علىٰ منوال الليثوجراف نفسه الذي قدمه إيشر تعطي الأدبيات التي ناقشت العلمانية انطباعا عن مفارقة عصية علىٰ الحل.

تلك المفارقة ليست مفارقة عَرَضيّة، ولكنها مفارقة معتادة تطل برأسها كلما حاولنا سبر أغوار مساراتنا في الفكر أو في الحياة. وهناك اضطراب جوهري أيضًا بين التزاماتنا السياسية التي غالبًا ما تكون غير قابلة للتأجيل وبين طبيعة الاستقصاء الاجتماعي المُطالَبة دائمًا بالانفتاح، وهي مؤقتة في أغلب الأحيان.

لكن يبدو أن فحوىٰ مفارقة العلمانية تلك تثوي فيما وراء كل تلك الحقائق، لتمثّل تعثرًا من نوع نادر، وأنا أرجح بالفعل أن هذه المفارقة تمثل شيئًا مركزيًا في العلمانية كشكل من أشكال السلطة، وتقصّي كيفية حدوث ذلك هو إحدىٰ غايات هذا الكتاب.

ولبلوغ هذا القصد في فهم أفضل لهذا التناقض يمكننا أن نعود إلىٰ استقصاءات طلال أسد التأسيسية حول العلمانية، وفيها يضع طلال أسد تمييزًا مهمًا بين «العلماني -Secular» كممارسات وحساسيات وطرق للمعرفة مُشكَلة تاريخيًا، ومُتواشجة فيما بينها بنسب مختلفة، وبين «العلمانية» كمذهب وترتيب سياسيين للدولة الحديثة. وبالرغم من أنه لم يذهب إلىٰ الفصل التام بين كلا المفهومين، فإنه يضع «العلماني» في موضع قَبلي من الناحية النظرية، ويتساءل عن كيفية عمل مفاهيمه وافتراضاته وحساسياته وممارساته علىٰ دعم «العلمانية» أو تقويضها كترتيب سياسي حديث، ويهدف بطرحه تلك التساؤلات إلىٰ لفت الانتباه النقدي إلىٰ أهمية الدقائق والتفصيلات العميقة التي تقوم عليها العلمانية، التي تم تجاهلها بشكل كبير إلىٰ ذلك الحين.

لكن خلال تناول هذا التمييز، رأىٰ البعض أنه يمكننا أن ندرس كل واحد من المفهومين بمعزل عن الآخر، وافترضوا أنه بالرغم من أننا نعرف الآن الكثير عن العلمانية في أماكن مختلفة من العالم، فإن مفهوم العلماني ما يزال أمرًا صعب التحديد. ولكنني لست علىٰ يقين من ذلك، فهذا الادعاء ليس فقط يناقض نفسه - لأن في نهاية المطاف، ماذا يمكننا أن نعرف حقًا عن العلمانية إن كان نطاق العلماني الكامن خلفها ما يزال صعب التحديد- ولكن أيضًا يناقض الاعتراف بمدىٰ عمق الترابط بينهما.

يمكننا أن نتقبل الأسبقية النظرية للعلماني، لكن بالرغم من ذلك، يمكننا أن نقلب سؤال طلال أسد رأسًا علىٰ عقب لنسأل: كيف تعمل العلمانية علىٰ دعم أو تقويض مفاهيم وحساسيات وافتراضات وسلوكيات العلماني؟ في حين أنه قد شكّلها وتعتمد عليه؟ إن عدم طرح هذا التساؤل يمكن أن يكون علامة علىٰ كيف أننا ما زلنا لا نفهم إلا القليل عن كليهما، وعن طريقتهما في الترابط واعتماد كل منهما علىٰ الآخر. وهنا سيفيدنا المجاز الذي استخدمته آنفًا، فيمكن أن نرىٰ العلماني والعلمانية علىٰ أنهما

كفان يرسم كل منهما الآخر ويمنحه وجوده، ونسأل كيف لهذا لكيان وتلك المفارقة المؤسسة تبادليًا أن تكون خاصية من خواص سلطة العلمانية.

ثم كيف تعمل العلمانية كشكل من أشكال السلطة؟ وأي عمل تقوم به تجاه السلوكيات والأنماط وطرق المعرفة التي تؤسس لطرق عيشنا؟ تقع تلك الأسئلة، وطرقها في المراوغة، في القلب من هذا الكتاب. إنني أستعرضها عبر وضع القانون والسياسات والدين في مصر المعاصرة موضع البحث.

بالكاد تبدو مصر مكانًا مناسبًا للتنظير حول العلمانية الحديثة حيث يبدو أن السياسة والدين يغشيان بعضهما البعض ويُمدان من طاقات الصراع المستمر، مما يدفع العديد من الناس للتساؤل عما إذا كانت مصر دولة علمانية أم دينية. فينص دستورها علىٰ سبيل المثال علىٰ أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع[1]، إلا أن نظامها القانوني مستمد من القوانين الأوربية إلىٰ حد كبير، بل الفرنسية في الأغلب. ونتيجة لذلك، فقد تم بوضوح تجاهل بعض أحكام الشريعة الرئيسة وعدم تطبيقها.

وعلىٰ الرغم من أن قانون الأحوال الشخصية -الذي يتناول شؤون الأسرة- يستند علىٰ الأحكام والنصوص المستمدة من الشريعة الاسلامية فإن الدولة تحاول دائمًا أن تُدخل عليه البعض الإصلاحات الليبرالية. وبالرغم من أن الدستور يكفل حرية العقيدة والعبادة فإن القضاء قد حظر بعض أشكال الحجاب في المدارس العامة وبعض المهن[2]. ولكنه أيّد في الوقت ذاته استخدام مبادئ دينية غير مقننة لمقاضاة بعض المثقفين، مكّنت من اتهام بعضهم بالردة ومن تشديد الرقابة علىٰ بعض آخر. وتتبع بعض المؤسسات الدينية مثل الأزهر ودار الإفتاء الدولةَ، إلا أن دورها في صنع السياسة العامة للدولة دور مقيد. كما أن الدولة تمنع إضفاء الصفة الرسمية علىٰ

---

(١) وتنُص علىٰ مبدأي: «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع».

(2) Kilian Bälz, "The Secular Reconstruction of Islamic Law: The Egyptian Supreme Constitutional Court and the "Battle over the Veil" in State-Run Schools," in *Legal Pluralism in the Arab World,* ed. B. Dupret and L. Al-Zwaini (Boston: Kluwer Law International, (1999.

أي حزب ديني صريح، كما أنها تقمع -حتىٰ وقت قريب- وبكل قسوة التشكيلات الحزبية غير الرسمية مثل جماعة الإخوان المسلمين، بالرغم من أنها جماعة تُعلن نبذها للعنف جهارًا منذ زمن طويل، وفي الوقت نفسه، تسمح الدولة لأعضاء جماعة الإخوان المسلمين بالترشح والفوز بالانتخابات البرلمانية كمرشحين مستقلين.

وعلىٰ ما تقدم، هل تُعد مصر دولة علمانية أم دينية؟ لطالما طرح هذا السؤال في داخل مصر وخارجها، ولكنه أصبح اليوم أكثر إلحاحًا من ذي قبل، وذلك لأن مصر مركز من أهم مراكز العالم الإسلامي، الذي يقع كما نعلم، تحت ضغوط تحول هائلة. وقد أدىٰ هذا بدوره، إلىٰ أن يقع العالم الإسلامي في القلب من بعض الأسئلة التأسيسية للفكر السياسي الليبرالي المعاصر مثل التسامح، والسيادة، والتحول إلىٰ الديمقراطية، والأمن، وحدود استخدام العنف، وسقف حريتي التدين والتعبير. وتندرج كل هذه الأسئلة تحت سؤال واحد هو ما إذا كانت مصر دولة علمانية أو دينية، وأي نوع من الدول هي علىٰ الحقيقة، وإلىٰ أي شيء قد تئول. من الجدير بالذكر إلىٰ جوار ما تقدم أن هذا السؤال لا يخص مصر وحدها، ولكنه يُطرح بشكل متصاعد في عدة دول أخرىٰ، بما فيها تلك الدول التي تعُد أنموذجًا للعلمانية، وهذا يدل علىٰ قلق عميق واضطراب يلف قدرتنا علىٰ فهم «العلماني» المعاصر، ولا سيما قدرتنا علىٰ الحفاظ عليه.

من أجل استكشاف الجذور العميقة لهذه الاضطرابات؛ يأخذ هذا الكتاب علىٰ عاتقه طرح سؤال ما إذا كانت مصر دولة علمانية أم دينية. لكنه لا يهدف بالرغم من ذلك إلىٰ تقديم إجابة تختار العلماني أو الديني، أو ليصف بعض العلاقات المعقدة بين الدين والسياسة في مصر فقط، ولكنه يأخذ علىٰ عاتقه مساءلة هذا السؤال في حد ذاته، لا ليقول بأنه يشوبه الزيف أو الغلط أو بأنه سؤال غير صحيح أو خيالي، ولكن لاستخلاص فهم جديد لهذا السؤال، وافتراضاته القبلية، والأشكال التي يتخذها، والتأثيرات التي تسرّبت وأدّت إلىٰ تكوينه، وشروط تحققه وقوته القادرة علىٰ التكيّف. هذا الفهم هو الذي أرجو أن يكون حاصل مسار هذه الدراسة، والذي يرجىٰ منه أيضًا أن يمدنا بصورة صادمة مغايرة للافتراضات الشائعة حول سلطة «العلماني» وطريقة عمله في الحياة الاجتماعية.

إن الدراسة المقدمة هنا، التي كانت نتاج أكثر من عامين من العمل الميداني في القاهرة، دراسة قوامها علىٰ جذر من الاستقصاء الإثنوجرافي(١) للممارسات القانونية المصرية(٢)، مع التركيز علىٰ القانون لأنه -كما سيظهر في طيّات الكتاب- مما لا غنىٰ عنه لممارسة سلطة العلماني، ولأنه يقع في القلب من خواص العلماني ومفارقاته. وتدور الدراسة الإثنوجرافية هنا علىٰ عقد مقارنة بين محاكم الأحوال الشخصية وبين لجنة الفتوىٰ التابعة للأزهر. إن قانون الأحوال الشخصية -الذي يتناول شؤون الأسرة- يُعد الفرع القانوني الوحيد الذي يستند بوضوح إلىٰ أحكام الشريعة الإسلامية في مصر، علىٰ الرغم من أن دستور البلاد ينص علىٰ أن الإسلام هو المصدر الرئيس للتشريع.

لطالما كانت قوانين الأحوال الشخصية، وما تزال، محلًا لنزاعات إصلاحية كثيفة، خاصة في مجتمع كثير التخاصم والتنازع القضائيين كالولايات المتحدة. وفي مصر؛ تكتظ محاكم الأسرة وساحات التقاضي في الأحوال الشخصية بالمتخاصمين من كل فئات الناس، وتعج بالقضايا المتراكمة، مما يخلق ضغوطًا حقيقية علىٰ مساري التقنين والإصلاح في آن واحد.

وتعاني لجنة الفتوىٰ من التزاحم والانشغال نفسيهما، أما بخصوص الفتاوىٰ فهي إجابات الشيوخ المؤهلين علىٰ ما يتلقونه من أسئلة حول شؤون حياة الناس، والأزهر هو أحد أقدم المراكز المختصة بالإسلام وأكثرها تمتعًا بالاحترام علىٰ مستوىٰ العالم. أما طلب الفتوىٰ فهو نشاط يومي طبيعي في مصر، ولجنة الفتوىٰ هي المسؤول المركزي عن هذا النشاط، ودائمًا ما تعج ساحتها يوميًا بالسائلين حول كل جوانب الحياة. وهي كالحال في محاكم الأحوال الشخصية كانت نتاجًا لعملية طويلة من

---

(١) تُعرّف الإثنوجرافيا علىٰ أنها تفاعل الباحث مع الناس علىٰ أرض الواقع للتوصل إلىٰ فهمهم لعالمهم الاجتماعي من خلال الملاحظة المباشرة. [المترجم]

(٢) بدأت تلك الدراسة في صيف عام ١٩٩٦ لكنها انتهت بين عامي ١٩٩٩ و٢٠٠١ مع زيادات بسيطة في عام ٢٠٠٩، وكل الشكر لمؤسسة فول برايت ووينار جريين وبرنامج المنح الدراسية في مؤسسة كانريجي علىٰ تمويلهم لإنهاء تلك الأبحاث.

الإصلاح، حيث أعيد تنظيم ممارسة الإفتاء لتنفصل عن الممارسات التي تبدو وحدها ملائمة لحكم القانون وعمليات التقاضي.

وعلىٰ الرغم من كثرة ما كتب عن الفتاوىٰ، وأنه من المعروف جيدًا أنها أداة مركزية لممارسة السلطة الإسلامية، فلم يُعرف إلا النزر اليسير عن كيفية عملها وتأثيرها في حياة المسلمين اليومية؛ بسبب أن أغلب الأعمال العلمية حول الفتاوىٰ تراها كتقارير لاهوتية وعقديّة، بقطع النظر عن العلاقات الاجتماعية التي هي جزء منها. ونتيجة لذلك تبقىٰ الممارسات الحاسمة -التي تمنح الفتوىٰ سلطاتها الخاصة- دون معالجة. تمنحنا لجنة الفتوىٰ نافذة علىٰ دور الفتوىٰ في حياة المصريين اليومية ويقدم لنا نظرة متعمقة للعمل اليومي المعتاد والمعقد لممارسة السلطة الإسلامية.

تستند كل من محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ في إصدار أحكامهما علىٰ الشريعة الإسلامية، في موضوعات واحدة أو متشابكة علىٰ أقل تقدير، وكلاهما كان نتاجًا للتحولات الحديثة، وكلاهما من مؤسسات الدولة المصرية في الوقت نفسه، ولذلك، فإن دراستهما هي دراسة لكيفية عمل الشريعة وممارستها بشروط سلطة «العلماني» وبالشروط التي أسستها الدولة الحديثة.

أم عليّ أن أسميها بالدولة «التحديثية»؟ في الحقيقة، لا يُنكر مُنكر أن مصر ما تزال سائرة في طريق متداعٍ نحو التحديث والمقرطة والعلمنة، وما زالت تعاني من نكسات معلومة الأسباب في هذا الطريق، لكن هل في كون أن طريقها محفوف بمخاطر التقهقر أو التوقف الدائم علامة علىٰ عدم الاكتمال أو الفشل التحديثيين؟ لا يُنكر مُنكر أيضًا أن هذا هو أحد أسباب غموض ما إذا كانت مصر دولة علمانية أم دينية، أي هل هي في الطريق من الدينية التامة إلىٰ العلمانية التامة؟

إن النظر إلىٰ مصر علىٰ أنها دولة غير تامة العلمانية أو دولة علمانية غير مستقرة علىٰ علمانيتها، ومعرضة للتقهقر عن ذلك في أي وقت، نظرة غير مفيدة في هذا المقام، ناهيك عن كونه خُلفًا منطقيًا؛ لأنه يقول ببساطة إن مصر ما زالت دولة غير تامة العلمانية، وأن ذلك سبب نشوب صراعات علمانية- دينية فيها، وفي الوقت نفسه، إن نشوب صراعات علمانية-دينية في مصر دليل علىٰ أن مصر دولة غير تامة العلمانية. منطق دائري أو خُلف كهذا، لا يكشف إلا النزر اليسير من شروط هذا الصراع

والغموض المصريين، ولا يخبرنا كيف نُعرِّفُ الدول تامة العلمانية وتلك الأخرىٰ غير التامة، أو نُميّز بينهما، ولا يشرح لنا سيرورة تطبيق العلمانية، ولا يخبرنا كيف يمكن للممارسات التي تُميّز بين العلمانية التامة وغير التامة أن تكون جزءا متممًا لتلك السيرورة نفسها، لذا، يدفعنا مثل هذا المنطق إلىٰ طرح السؤال، ليس فقط عن علمانية مصر أو دينيتها، ولكن أيضًا عن العلمانية والدين بشكل أعم.

وتحتمل هذه الرؤية أيضا الكثير من الافتراضات المسبقة حول الحداثة؛ لأن المعايير التي تستخدم في تقييم ما إذا كانت حداثة الدول تامة أو منقوصة أو فاشلة، لهي معايير أُثبِتَ أنها معايير معقدة وغائمة ومتحولة، ومشحونة بقيم غير مقدّرة. علىٰ سبيل المثال: غوامض وإشكالات القومية والعرقية والإثنيّة وصراعات التدين، هذه كلها تتشارك فيها عامة الدول بنسب مختلفة، غير أنها تكون في بعض الحالات علامة علىٰ حداثة فاشلة أو غير تامة، وفي بعض الحالات لا تكون كذلك. ولنذكر هنا مثالين؛ الأول: جنوب أفريقيا خلال فترة الفصل العنصري، وقد واجهت علىٰ ذلك إدانة عالمية، لكن مشكلاتها لم تعد أبدًا أعراضًا لحداثة فاشلة أو ناقصة، لكن علىٰ العكس، تم تقييم عنصريتها علىٰ أنها صفة حداثية مميزة، وبالتالي هي علامة علىٰ تمام حداثتها. والمثال الثاني هو إسرائيل؛ بكل تصدّعاتها القومية والإثنيّة والعرقية، ونزاعاتها الدينية. والأدهىٰ من ذلك، أن في إسرائيل من غموض علاقة الديني بالعلماني بقدر الحالة المصرية نفسه. لكن وبالرغم من الامتعاض العالمي من سياساتها، لا يتم تقديمها علىٰ أنها حداثة منقوصة، بل بالفعل، وبالتعامي عن كل غموضها الديني-العلماني، يتم اعتبارها الدولة الحديثة الحقيقية الوحيدة في الشرق الأوسط.

لا أعني هنا مدحًا أو ذمًا، لكن لأكشف كم الضبابية والتحول في معايير تقييم حداثة الدول. فالكثير من المشكلات التي تجتاح إسرائيل وجنوب أفريقيا هي مشكلات متكررة في الدول المجاورة، فلماذا إذن تُعد في الدول المجاورة علامة علىٰ فشل الحداثة أو نقصانها في حين أنها تعد علىٰ العكس من ذلك في إسرائيل وجنوب أفريقيا؟ يجمع إسرائيل مع جنوب أفريقيا في أثناء الفصل العنصري عاملان: الأول أنهما -أو كانا- أنظمة استعمارية. والثاني أن إداراتهما الاستعمارية [من أصل] أوروبي - أو كانت- في الأغلب. لكن هل كون الدولة أوروبية واستعمارية يُرقي إلىٰ الحداثة

منفردًا بعكس جيرانهما؟ وبالتأكيد لا يكفي مثل هذا المعيار لكل الخبرات، والأنماط التاريخية، وبنىٰ السلطة الدائمة فيما نسميه «الحداثة».

بل ربما كانت جنوب أفريقيا وإسرائيل مثالين شاذين في هذا المقام، فلنمثل إذن بدول أوروبا الشرقية: فحتىٰ بعد فترة الحرب العالمية الثانية، وبعد أن دمرت اقتصادها وطاقاتها التصنيعية بالكامل، لم يُعدّ ذلك سببًا لاعتبارها أقل حداثة من ذي قبل. ولنأخذ أيضًا في الاعتبار دولة حداثية نموذجية كالولايات المتحدة، التي تعاني، منذ فترة وإلىٰ الآن، من تفاوت هائل في مستويات الدخل[١]، وطبقة وسطىٰ آخذة في الانكماش، وقاعدة صناعية ضعيفة آخذة في التآكل، وتدهور مطّرد في إحصاءات الصحة والتعليم، واستمرار التمييز العنصري، وعجز في الميزانية الوطنية ودين خارجي بِنِسَب قد تجبر أية دولة من دول العالم الثالث إن عانت منها علىٰ الخضوع لبرنامج صارم لإعادة الهيكلة. وحالة دينية ملحوظة، يُلاحظ دائمًا أنها ذات مغزىٰ سياسي متصاعد[٢]. لكن إلىٰ الآن، لا تُشَخصُ حالة الولايات المتحدة علىٰ أنها أقل حداثة مقارنة بما كانت عليه في العقد المنصرم، حين لم تكن تلك الأرقام معلنة. لقد بدأت مصر برنامجًا تحديثيًا منذ العام ١٨٠٠، يتزامن تقريبًا مع نشأة الولايات المتحدة وبداية وجودها. إلّا أنه دائمًا ما تعتبر الولايات المتحدة دولة حديثة بالفعل، في حين أن مصر دائمًا ما تُعتبر حالة تحديثية مُتعثّرة، بالرغم من كل معدلات الانخفاض والغموض التي تعانيه الولايات المتحدة.

بناءً علىٰ ما تقدم، يمكن أن تكون ديمقراطية وليبرالية الولايات المتحدة محل اعتراض، مع الأخذ في الاعتبار أن الديمقراطية الليبرالية كمعيار لتمام الحداثة أو نقصانها؛ معيار لا يصمد أما التدقيق. لكن تبقىٰ الولايات المتحدة، بالرغم من

---

(١) يشير تيموثي نوح في دراسة حديثة أن تفاوت مستويات الدخل في الولايات المتحدة أضحىٰ أكبر من اللامساواة في دول أمريكا اللاتينية ومن ضمنها فينزويلا ونيكاراجوا؛ راجع:

Timothy Noah, in a recent article titled "The United States of Inequality," See http://www.slate.com/id/2266025/entry/2266026, accessed December 14, 2010

(٢) أورد توني جوت بعضا من الإحصاءات في معرض مقارنة بين الولايات المتحدة وأوروبا تُشير في رأيه إلى أنهما يُمثلان نمطين مختلفين من الحياة الحديثة، في بحثه:

Tony Judt, "Europe vs. America," *New York Review of Books* 52, no. (2005) 2.

ذلك، ديمقراطية ليبرالية عالية الكفاءة، خاصة بعد تطبيق تشريعات الحقوق المدنية، لكن الغريب أنها لم تكن تُعتبر أقل حداثة بأي شكل قبل تمرير تشريعات الحقوق المدنية. وبكثير من التشابه، أعلنت فرنسا الاستعمارية أن الجزائر جزء منها، وبالرغم من ذلك لم تقر للجزائريين بحق الانتخاب، في الوقت الذي أتيح فيه الانتخاب لأصحاب الأقدام السوداء[1] ولم يُنظر لفرنسا علىٰ أنها أقل حداثة بالرغم من ذلك، كما أن جنوب أفريقيا العنصرية لم تُعتبر ديمقراطية ليبرالية، حتىٰ بعد تخليها عن الفصل العنصري، لا يبدو أن ذلك قد أهَّلَها لتكون حداثية.

لا أحاول هنا أن أضع تمييزًا بين الحداثة والليبرالية، لأقول إن بعض الدول يمكنها أن تكون حداثية دون أن تكون ليبرالية؛ لأن هذا لن يتّسِق مع تاريخ الليبرالية نفسها، التي كما أحسنت عدة دراسات معاصرة في القول؛ إنها كانت داعمة للكيانات الإمبريالية الكولونيالية بنفس قدر نقدها لتلك الكيانات[2]. لقد تكاملت أفكار ومُثُل الليبرالية تاريخيًا مع المشروع الحديث، مزودة إياه بالأُسس التي علىٰ أساسها تم توجيه، وتوصيف، وتقييم، ومناقشة تحولاته الاجتماعية المميزة. ولا يمكن فصل الليبرالية عن هذا المشروع وتبعاته بسهولة.

ولا أحاول أيضًا أن أجادل عن حداثات بديلة ترتكز علىٰ الاختلاف الثقافي، لأن تأسيس مشروع تحديثي أمر لا ينفك عن تبنّي معايير، ومفاهيم، وأنماط، وبنىٰ تم تعريفها مُسبقًا عبر الدول الغربية الأوروبية، ولم تتضمن قط أي تَبَنٍ لثقافات تلك الدول مجتمعة. إن المشروع الحديث، كما يُلاحظ طلال أسد: «لا يُطالب بإنتاج ثقافة عالمة مُوحّدة، ولكن يُطالب بطرائق مشتركة، محددة بدقة، من السلوك

---

(١) الأقدام السوداء (بالفرنسية Pieds-Noirs): تسمية تطلق علىٰ المستوطنين الأوروبيين الذين سكنوا أو ولدوا في الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر (١٨٣٠-١٩٦٢). [المترجم]

(٢) علىٰ سبيل المثال راجع:

Uday Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), and Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

القانوني-الأخلاقي وأنماط من بنىٰ السياسة-القومية وإيقاعات التاريخية التطورية»[1]. ولهذه الطرائق المشتركة، والأنماط البنائية، والإيقاعات الزمنية المذكورة؛ ينصرف اهتمامي فيما أدرسه في الحالة المصرية.

بناءً علىٰ ما تقدم، لا أقبل الافتراض المسبق الذي يقرر أن مصر غير تامة الحداثة، بل علىٰ العكس، سيظهر خلال صفحات هذا الكتاب، أن مصر قد تبنّت تلك البنىٰ الحداثية الجليّة وأنواع السلطة التي مكّنت للعلمانية وطُبقت اعتمادًا علىٰ وجودها. سوف أبرهن علىٰ أن السؤال المضطرب حول ما إذا كانت مصر دولة علمانية أم دينية لا يُطرح إلا لسبب محدد وهو أنه صادر عن بنىٰ الحداثة الليبرالية نفسها، ولم يَكُن ليُطرح بأي حال إن كان بخلاف ذلك. إن السؤال عن مصر، كما سأبرهن، ليس إلا تعبيرًا عن سؤال متصاعد التعقيد في قلب العلماني نفسه، ومؤشرًا علىٰ صفته التناقضية، ومتجذّرًا في توتراتها وطرائقها في ممارسة السلطة. هذه التوترات والطرائق ليست منحصرة في مصر وحدها، بل إنها سمات مميزة لدول تعد دولًا نموذجية من حيث علمنتها وليبراليتها، مثل فرنسا وألمانيا وبريطانيا. لكن مما لا شك فيه أن لمصر خصوصيات تجعل الأمر يبدو وكأنه علىٰ اختلاف تام عن تلك الدول النموذجية. لكن هدفي هنا هو أن أوضّح كيف أنها تُسجِّلُ -حتىٰ من خلال اختلافها نفسه- تشابهًا عميقًا يجب أن يستنفر طاقاتنا لنفكر في العلمانية الحديثة بشكل مختلف، وكيف تم تشكيل وصقل الممارسات الإسلامية علىٰ وقعها.

عندما عِشت في مدينة نيويورك، كنت أرتاد متنزهها في عطلة كل أسبوع، لأستمع لعروض طبول «الرومبيرو»[2] ثم في غمرة سلاسة عزفهم، وإحكام إيقاعهم المتشابك، يبدأ أحد عازفي الطبول بالخروج علىٰ الإيقاع ليضرب بشكل يبدو لأول وهلة وكأنه تعثُر أو تلعثُم في العزف، لكن بعد ذلك يتضح أن ما بدا وكأنه نشاز كان جزءًا محسوبًا من الإيقاع نفسه، متجّذرا في أصوله، وجزءا من إمكاناته. إن أخذ هذه الإمكانية علىٰ محمل الجد يدفعنا إلىٰ أن ننصت إلىٰ ذاك الإيقاع بشكل مختلف، وإلىٰ أن نتفهم مدىٰ إمكاناته بشكل أفضل. في مصر، يجد المرء عددًا من الخصائص

(1) Talal Asad, "A Comment on Aijaz Ahmed"s *In Theory," Public Cultur*e 6, no. (1993) 1: 36.

(٢) موسيقىٰ كولومبية الأصل. [المترجم]

المقلقة في الممارسة الدينية التي تبدو للوهلة الأولىٰ وكأنها تعمل بشكل مضاد للتوقعات والحساسيات العلمانية. ما يهدف إليه هذا الكتاب، هو أن يوضح أن تلك الخصائص المقلقة ستكون مفهومة بشكل أفضل إذا لم نفكر فيها علىٰ أنها جموح أو غلط في عملية التحول نحو الحداثة، ولا علىٰ أنها انحراف عن العلمانية، ولكن كتحقق لإمكانات كامنة في العلمانية نفسها، وجزء لا يتجزأ من أساساتها.

المشكلة النظرية للإسلاموية

لم أكن مهتمًا بالعلمانية قبل بداية هذا المشروع، لكن وجدت نفسي منجذبًا نحوها اضطراريا خلال مسار هذا البحث، عبر عملي الميداني والانعكاسات التي ترتبت عليه، أخذت تساؤلاتي منحىٰ غير متوقع إلىٰ حد ما وقادتني إلىٰ اتجاهات غير متوقعة. في وقت مبكر، عندما كان لزامًا عليّ أن أراجع مشروعي بشكل رئيس، كان عليّ أن أتخلىٰ عن بعض الافتراضات وأراجع بعضها الآخر بدقة كبيرة، وهي عملية أصابتني بالتشوش في بعض الأوقات وغالبًا ما تركتني في حيرة تامة، وكل فصل من هذا الكتاب يمثل مرحلة من هذه العملية، وكل استنتاج يفتح الباب أمام سؤال أتناوله في الفصل الذي يليه. وجميعها، تشيّد نظرة في العلمانية والقانون والشريعة وساحات السلطة الحديثة، والإمكانات المشتركة بينها جميعًا.

لذا، وعلىٰ سبيل التقديم، أود أن أتحدث بإيجاز عن كيفية الجمع بين تلك الفصول وعن دوافعي للمشروع في صيغته الأولية، وعن الافتراضات التي كان ينبغي عليّ أن أتخلىٰ عنها أو أراجعها، وكيف قاد كل ذلك إلىٰ استقصاء وإعادة تفكير في العلمانية، سيمكنني ذلك من أن أضع إطارًا جامعًا للجدالات التي تقوم عليها فصول الكتاب، وأن أوضح بعض التوجهات المفهومية الدقيقة التي توجه تلك الجدالات بشكل ضمني.

ودعوني أبدأ إذن بدوافعي الأولية، التي ظهرت من خلال عدم رضاي عن الطريقة التي تعاملت بها أدبيات النظرية الاجتماعية مع التدين والفكر والنشاط الحركي الإسلامي. مجموعة غير متجانسة من الأنشطة تدور حول الإسلام - كانتشار ارتداء الحجاب، وتزايد عدد مرتادي المساجد، وانتشار معاهد تدريس القرآن للأطفال، وتأسيس مجموعات نسائية لدراسة الإسلام، وإنشاء البنوك الإسلامية، وظهور دعاة

يحظون بقبول شعبي واسع، ومبيعات الأشرطة والأسطوانات المدمجة التي تحتوي علىٰ خطب إسلامية وتلاوات قرآنية، وأنشطة جماعات مسيسة بوضوح مثل جماعة الإخوان المسلمين- كل هذه الظواهر تم تناولها عند المنظرين الاجتماعيين علىٰ أنها جزء من ظاهرة أساسية واحدة. ومع ذلك، فقد لاقىٰ المنظرون الاجتماعيون صعوبة أكبر في إيجاد تكيفات ملائمة لها، فمصطلحات مثل الصحوة الإسلامية، الأصولية، عودة الإسلام، الإسلام السياسي، الإسلاموية، والإسلام العام، كلها قد تم استخدامها واعتبرت غير مرضية بشكل تام لأسباب مختلفة. وقد أدت صعوبة إيجاد تصنيف مُرضٍ إلىٰ طرح التساؤل حول ما إذا كان من الممكن أن نقول إن كل هذه الممارسات جزء من ظاهرة واحدة. لكن تلك الصعوبات تشير أيضًا فيما تشير إلىٰ المغزىٰ من وراء محاولات المنظرين الاجتماعيين تلك؛ ووعيها الشديد وقلقها تجاه تزايد أعداد المسلمين المقبلين علىٰ تبني طرق حياة تتلاءم مع تعاليم الإسلام، وبالتالي، يتم تصور حالات التدين الناشئة تلك، حرفيًا، داخل النظرية الاجتماعية؛ علىٰ أنها معضلة يجب أن تُوضَّح. بعبارة أخرىٰ، إن الشغل الشاغل الذي يحفز هذا التنظير الاجتماعي هو شرح الأسباب التي دفعت الناس وماذا قد يدفعهم إلىٰ تبني طرق حياة مماثلة.

إن رؤية النظرية الاجتماعية للتدين الإسلامي المعاصر علىٰ أنه مشكلة لحقيقة مثيرة للتأمل والفضول. لماذا قد تصبح طرق عيش معينة مشكلة فيما لا تثير طرق أخرىٰ أية إشكال؟ علىٰ سبيل المثال تثير طرق العيش الحديثة عدة تساؤلات، أغلبها عن ما هي المكونات والخبرات وما هي الفروق بين الطرق المختلفة لتكون أو تصير حديثًا؟ ولنتناول هنا اقتباسًا لعالم اجتماع الحداثة أنتوني جيدنز: «هناك سمة خاصة في الحداثة، وهي أن الأحداث والأفعال القاسية لها تأثيرات متتابعة في حياتنا، بل ومتزايدة في تتابعها أيضًا. وهذا ما أنعته «بالافتراق»(١)، أي أنماط العيش «المُباينة» lifting out وإعادة تجميعها عبر الزمان والمكان، بل وإعادة تشكيل السياقات التي شكلتها بادئ الأمر . . . يصبح التبادل الاقتصادي مُباينًا للمجتمع المحلي بشكل

(١) الافتراق هي لفظة عربية اخترتها لترجمة "disembedding" وهي نفي-الموضعة، كما درجت الترجمات العربية علىٰ نقل embedding إلىٰ «موضعة». [المترجم]

متزايد في كل يوم، ثم يُعاد جمعه عبر الزمان والمكان. أما المحلي فيعكس سيرورات أكبر، التي تعيد صقل [هذا المُباين] من بعض الجوانب، وبطريقة دراماتيكية أحيانًا. ما يحدث في الاقتصاد يحدث في عدة جوانب حياتية أخرىٰ بخصوص عملية المُباينة والإدماج. واليوم، في فترة تكثيف العولمة، يتم تناول تلك التأثيرات بشكل غير مسبوق»[1].

كما هو واضح في الفقرة السابقة؛ تنصب محاولة علماء اجتماع الحداثة علىٰ وصف واقع معقد، وتوضيح تبعات الخبرات (السيكولوجية والإيتيقة) ومناقشة التوقعات (المنصبة حول العالم الاجتماعي والمستقبل). وعلىٰ النقيض، تساءل منظّرو العلوم الاجتماعية عن «سبب» تبنّي الناس لطرق عيش إسلامية. كما هو واضح في الفقرة التالية: «لم يكن خبراء العالم الغربي وحدهم، بل شاركتهم الفئات المتعلمة من العالم الإسلامي في اندهاشهم خلال ربع القرن الأخير حول ظهور حركات سياسية تدعو لتأسيس دول إسلامية في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة. إن الكثير من الحكومات في العالم الإسلامي في حاجة ماسة بالفعل وبلا شك إلىٰ الإصلاح، وخصوصًا في الشرق الأوسط؛ حيث فشلت الديكتاتوريات في تحقيق أي رخاء اقتصادي، أو هيمنة عسكرية أو علىٰ الأقل حكومة شرعية. لكن لماذا لم تؤد تلك الحالة المزرية إلىٰ ظهور حركات سياسية داخلية تسعىٰ إلىٰ تأسيس ديمقراطية ليبرالية كما رأينا في دول أوروبا الشرقية علىٰ سبيل المثال؟ ما هو المختلف في حالة «العالم المسلم»؟»[2]؟

كما توضّح الفقرة السابقة، إن طرح السؤال حول سبب تبني الناس لطرق عيش إسلامية يفترض بشكل مسبق، ويبني وجاهته علىٰ أن الرغبات والحريات والاختيارات الحداثية جميعها طبيعية بشكل أساسي. وأخذها علىٰ أنها «الأمر الطبيعي» يفضي إلىٰ اعتبار أن أي حالة من تزايد التوجه إلىٰ التدين -علىٰ العكس من ثبات نسب التدين

---

(1) Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1998): 98.

(2) Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*)Princeton, NJ: Princeton University Press, (2008. Kindle edition.

أو نقصانها- يمكن أن تُرىٰ علىٰ أنها مشكلة تحتاج لتبيان. وأخذها أيضًا علىٰ أنها الأمر الطبيعي هو الذي يفضي إلىٰ أنه نادرًا ما يُطرح سؤال حول سبب تبني الناس لطرق عيش حداثية، وهو الذي يفضي إلىٰ الاقتصار علىٰ التساؤل عن كيفية تبني الناس لطرق عيش حداثية لا عن أسبابه.

وتتضح تلك الافتراضات المسبقة بجلاء حين يفسِّر هذا التدين علىٰ أنه رد فعل مضاد للحداثة، ناجم عن فعل عمليات التحديث، وعدم الرضا عن الأحوال الاقتصادية والسياسية، ونزعات «نوستالجيا» أو حنين للماضي حين كانت هناك هويات ثابتة ذات يوم، والسعي إلىٰ التحكم بالسلطة عبر استخدام شعارات تداعب هذا الاستياء المذكور. إلا أن هذه الافتراضات المسبقة تستمر حتىٰ مع الاعتراف بأن التدين الإسلامي المعاصر ظاهرة حداثية بامتياز، وحتىٰ داخل التنظير الاجتماعي المبني علىٰ هذا الاعتراف.

تشيؤ الإسلام - الذات، الزمان والعقل

أود أن أتوقف هنا لأناقش بإيجاز واحدا من الاتجاهات السائدة في التنظير للإسلام المعاصر، وهذا سيساعد في توضيح مكمن اختلاف المقاربة التي يتبناها هذا الكتاب. يتجلىٰ هذا الاتجاه الذي أهتم بمناقشته في مجموعة بعيدة الأمد من الأفكار المتصلة ما تزال مهيمنة ورائجة إلىٰ يوم الناس هذا: تشيؤ الإسلام وتشظيه ومقرطة قوته التقليدية. وترتكز تلك الأفكار، إلىٰ حد بعيد، علىٰ مقاربة تزعم مُساءلة بعض ادّعاءات الفكر الحديث، ولكن غالبًا ما ينتهي هذا الزعم إلىٰ إعادة تدشين تلك الادعاءات بشكل أشد رسوخًا، إلىٰ جانب ترسيخ فكرة أن التدين الإسلامي مشكلة في حاجة إلىٰ تبيان.

تلك الأسس المفهومية لهذه المقاربة مُصاغة بشكل مختصر في كتاب من الكتب التي ساهمت في التأسيس لتلك المقاربة في الأصل وهو كتاب السياسات الإسلامية لديل إيكلمان وجيمس بيسكاتوري[1]. بنظرة واحدة علىٰ الجدالات التي يقدمها الكتاب يظهر جليًا افتراضات المؤلفين المسبقة ومحاولة تقديم الحداثة وحساسياتها

---

(1) Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* 1996); Princeton, NJ: Princeton University Press, (2004).

وزمنيتها وطرق معقوليتها علىٰ أنها الأمر الطبيعي. يدّعي إيكلمان وبيسكاتوري في مناقشتهما للحركات الإسلامية أنهما يشككان في إمكانية فهم الحركات الإسلامية عبر «ثنائية الحداثة والتقليد وأنها ثنائية مختزلة إلىٰ حد مُخل» (ص ٢٤) ويعزوان ذلك الاختزال إلىٰ استمرار أفكار تنتمي إلىٰ نظريات كانت سائدة ذات يوم حول نظرية التحديث. «إن الصعوبة الأساسية التي تشوب النظرية«كما يقولان» كامنة في التضاد الحاد بين كيانين مصطنعين وهما الحداثة والتقليد، وهو الأمر الذي يترتب عليه سوء فهم حيال الوظائف الاجتماعية الراسخة للتقليد» (٢٣-٢٤).

يؤكد إيكلمان وبيسكاتوري في كتابهما أنها لنظرة وتعريف سلبيان للتقليد أن ننظر إليه علىٰ أنه: « نهج قادم من الماضي وغير طيّع ومقاوم للتكييف الحداثي» (٢٤)، ويؤدي في الحقيقة إلىٰ غلط في فهم مجموعة واسعة من الوظائف الاجتماعية الإيجابية التي يمكن للتقليد القيام بها. وأظهرت دراسات حديثة، كما يقولان، أنه بإمكان التقليد أن يكون، وكثيرًا ما كان، مسوغًا وداعمًا للابتكار؛ كما كان للإصلاحيين «ان يدافعوا عن التغيير علىٰ أنه متماش مع روح الإسلام» وأن «ربط التغيير بمسؤولية المسلمين الأساسية في طاعة الله وأولي الأمر ... الأمر الذي شجع الاعتقاد في إلزامية التغييرات الجديدة» (٢٤-٢٥).

لكن المبهم في هذه الكلمات هو هل ينصرف اهتمام إيكلمان وبيسكاتوري إلىٰ الأسس المفهومية للتفريق بين التقليد والحداثة علىٰ أنهما «كيانات مصطنعة» كما يقولان، أم إلىٰ قيمة التراث من نفس زاوية النظر الحداثية. يبدو أن نقاشهم السابق ذكره دار بالأحرىٰ عن الاستخدام الإيجابي المفترض للتقليد أكثر من أن يكون عن ماهية التقليد نفسه. ويبدو أن هذا الاستخدام الإيجابي عندهما ينصب علىٰ فاعليته في دفع الناس إلىٰ تبنّي ما ليس من تقاليدهم علىٰ أنه جزء من تقاليدهم، أو إقناع الناس بتبنّي ممارسة لا تنتمي في الحقيقة لماضيهم عبر استخدام حجة تنتمي إلىٰ ماضيهم، وبالتالي يُعاد تقديم التغييرات علىٰ أنها استمرارية للماضي، وإليه تُعزىٰ من حيث سلطتها، وفي سبيله تسعىٰ.

تعني حجة إيكلمان وبيسكاتوري تلك أن التقاليد تستمد فاعليتها من وظيفتها كأداة للتلاعب والتشويش، ويؤكد ذلك نقاشهما الذي دار حول التقليد والسياسة. إن كل

مزاعم التقليد مخترعة، هكذا يقولان، وهذا لأنه في ظل عدم وجود سبيل إلىٰ تاريخ حقيقي؛ ستقع كلها تحت وصف تأويلات متصارعة. وبالتالي، فإن أي ادعاء قائم علىٰ سلطة امتلاك حقيقة التاريخ هو ادعاء كاذب بالضرورة. ولكن لكل تلك الادعاءات طبيعة سياسية كما يوضحان: «إن دوام العقيدة نفسها خيال مفهومي. لقد حاول أهل السلطة الدينية أن يحققوا مصالحهم عن طريق ادعاء كونهم «المدافعين عن العقيدة» مدّعين ثبات المبادئ الموحاة أو المُشرّعة وصلاحها لكل زمان ومكان. لذلك، فيجب علىٰ التقليد الإسلامي، مثل كل التقاليد الدينية، أن يُعاد تأويلها باستمرار. وسيكون من ثمار ذلك مرونة في الأفكار وتحول حسب تغير الزمان والمكان. كما قال برينكلي ميزيك Brinkley Messick في التمييز بين الشريعة الموحاة وبين تأويلاتها: «في هذه الفجوة بين الوحي والفهم البشري تقع مساحة نقدية خصبة خالدة، حيث توجد مساحة لسياسة كاملة بين جنبات مفهوم الشريعة. أي إن التأكيد علىٰ أن العقائد والإيمان والتقاليد خالدة ولا زمنية يجب ألا يعترض حقيقة أنها لطالما كانت موضعًا للتعديل والتغيير الدائبين»[(١)].

ثم يستكملان جدالهما بأن تغييرات حداثية واضحة لم تقم إلا بتكثيف سياسات الدعوة إلىٰ تلك التقاليد. بين يدي مجموعة صغيرة من المتعلمين؛ أصبحت السلطة التقليدية للإسلام مفتتة و«مُمَقرطة» نتيجة لانتشار التعليم، وتزايد مساعي محو الأمية، والنفاذ المتواصل مع ظهور الطباعة ووسائل الإعلام الحديثة، أصبح الناس أكثر وعيًا بمدىٰ وتنوع التأويلات المتصارعة للإسلام الصحيح. فلم يدركوا فقط التناقضات الداخلية بين تلك التأويلات وبعضها، ولكن أيضًا أدركوا تناقضها مع مجريات حياتهم اليومية، التي أمعنوا في التدقيق النقدي فيها بعد ذلك. آذن كل ذلك بميلاد وعي نقدي جديد يدور حول الإسلام، وهو ما ستعبر عنه سياسات الدعوة إلىٰ التقليد بعد ذلك بشكل متزايد.

ومع ذلك، يقود ما تقدم إلىٰ سؤال: كيف لهذا الوعي النقدي الذي تم تكثيفه بالإسلام أن يسير جنبًا إلىٰ جنب مع الدعوة إلىٰ التقاليد حادة التسييس؟ بمعنىٰ، إذا أولينا عناية قصوىٰ لتنوع التأويلات الإسلامية، كيف يمكن [للمسلمين] أن يستمروا

---

(1) Ibid., 16-17.

في إنكار حقائق المرونة والتغير العقديين بالتزامن مع الاستمرار في الحفاظ علىٰ «التصور الخيالي» حول ديمومة وثبات العقائد؟ يرىٰ إيكلمان وبيسكاتوري أن ذلك كان نتيجة لـ «تشيؤ الإسلام». إن تكثيف الوعي النقدي في النقاش حول الممارسة الإسلامية الصحيحة قد أدىٰ في النهاية إلىٰ ميلاد انطباع يوحي بأن الإسلام عبارة عن نظام من القواعد والمبادئ المجردة تتعلق بمكونات وأنشطة الحياة كافة. وأدىٰ سؤال «ماذا يعني أن تكون مسلمًا» إلىٰ ميلاد وعي ذاتي شعوري بأن الإسلام كتقليد مُنبَتّ عن سياقه الثقافي والاجتماعي.

يشرح إيكلمان وبيسكاتوري تلك النقاط عبر قصة لجماعة عمانية كانت بشكل عام في وقت من الأوقات ملتزمة بتقاليدها الإسلامية بلا كثير مساءلة؛ وبعد عدّة سنوات «بدأ إحساس بتقليد أكثر وعيًا بالظهور» داخل هذه الجماعة نفسها، «ألهمه مجموعة من الشباب العُماني الحاصل علىٰ تعليم ثانوي أو جامعي . . . وبدأ بالتساؤل حول معنىٰ أن تكون مسلمًا» ويقتبس إيكلمان وبيسكاتوري من مُدرس عُماني قوله: «الناس هنا لا يعرفون الإسلام؛ إنهم يُصلون ويذبحون الأُضحيات، ولكنهم لا يعرفون سببًا لذلك» ثم يلاحظان: «أن مثل هذا الوعي النقدي، حتىٰ النصف الأول من العقد الأول من القرن كان شيئًا غير مفهوم في غالب القُرىٰ العُمانية».

وسأعود لأناقش قصتهما حول المُدرس العُماني في موضع مُتقدّم. لكن الأمر الأهم، أن إيكلمان وبيسكاتوري يقرران أن ظهور فكرة تجريد الإسلام كنظام ثابت ومُجرد من القواعد والمبادئ مُتعلقة بنواحي الحياة كافة، فكرة لها تبعات أخرىٰ: إنها تعني إن كل مكون من مكونات الحياة سيصبح تبعًا لذلك موضوعًا للتقييم والتعديل في ضوء تلك القواعد والمبادئ. أي أن تشيؤ الإسلام أدّىٰ إلىٰ ظهور طموح جديد في «إصلاح اجتماعي شامل» وهو ما سعت إليه كل الدعوات إلىٰ التقليد سعيًا حثيثًا. وأن هذا الوعي النقدي الجديد بالإسلام والطموح في الإصلاح هو جذر الإسلاموية، وهو السبب في أن الإسلامويين استطاعوا مُضطرين أن يحافظوا علىٰ تلك الدعوة واضحة الزيف إلىٰ التقليد: «تم تكثيف تلك السيرورة في التعليم والتغيير الاجتماعي عبر وسائل التعليم الأعلىٰ ووسائل الاتصال الجماهيرية، وصنعت في النهاية «إسلاميين»، وهم المسلمون الذين تم تشيؤ وعيهم بالطرق التي تم شرحها آنفًا، الملتزمون بتطبيق

رؤيتهم للإسلام كرؤية تصحيحية للممارسات «غير-الإسلامية» السابقة عليها . . . لقد انطلقت سلطة الإسلاميين ورغبتهم في إعادة تأهيل العالم من استئثارهم الواثق بما ظنوا أنه الرؤية الصحيحة للتقليد»[١].

الحاصل في نهاية هذا النقاش أن فكرة تشيؤ الإسلام؛ فكرة مُتجذّرة في هذه الرؤية للتدين الإسلامي المُعاصر كمشكلة بحاجة إلىٰ توضيح؛ لأنها موجهة إلىٰ مهمة حل تعارض بعينه يُمثله هذا النوع من التدين: وهو كيف لوعي نقدي مُتنامٍ أن يُساير سوء فهم -مُتنامٍ بدوره- لحقائق واضحة الثبوت.

لكن هذا الإحساس بالتناقض معتمد علىٰ مقاربة ترتكز علىٰ مفهوم حداثي للزمن، التي تفترض الأصالة فيه ضرورة التغيير والجدة المستمرين بإزاء أية دعوة للتشبث بالدوام والثبات. وتربط ادعاء الثبات هذا بدوره بمفهوم كلاسيكي لدىٰ ماكس فيبر حول التقليد والسلطة التقليدية يرىٰ فيه أنهما إذعان وطاعة للماضي من حيث ذاته[٢].

بعبارة أخرىٰ، إن ما انتهجه إيكلمان وبيسكاتوري هنا لا يدرس الحداثة والتقليد علىٰ أنهما «بنية مُصطنعة» كما يدّعيان، وعلاقة ذلك بالحركات الإسلامية، بل يقدمان بدلًا من ذلك فكرة قوامها أن التقليد عبارة عن بنية حداثية مُصطنعة ومخالفة لحقيقة التغير. إن رؤية التقليد علىٰ أنه إذعان للماضي كماضٍ؛ تتجاهل تعقيد الزمانيات التي قد تكون مِلاكَ التقليد وقوامه، وطرق التقليد في صُنع المفاهيم وربط الماضي والحاضر بالمستقبل. وتتجاهل بذلك تفريقًا دقيقًا بين الإذعان للماضي كسلطة والإذعان لسلطات الماضي.

---

(1) Ibid., 44-45.

(٢) الهيمنة المبنية علىٰ التشوّف إلىٰ ما يُزعَم أو يُعتقَد بأنه كان دائمًا منذ الأزل ويُطلق عليها «سلطة النزعة التقليدية».

Max Weber, From Max Weber: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth and W. C. Mills (New York: Oxford University Press, 1976), 56.

ولاحظ أن تعريف فيبر يُشير إلىٰ تنبه بفكرة الماضي «المُخترع»، وبالتالي، فإن مفهوم اختراع التقاليد لا يمُثل خلافًا مع أسس منهج فيبر.

كل الناس يذعنون لسلطات الماضي طوال الوقت. ولكن ذلك لا يستتبع أن هذا الإذعان دعوة للتقليد. علىٰ سبيل المثال، لو أن متخاصمين في ساحة القضاء، احتجا بسابقة قضائية، أو بقوانين ثابتة، أو بالدستور، هل يعني ذلك أن هذا احتجاج مبني علىٰ دعوة تقليدية؟ بل دائمًا ما تُفهم تلك الاحتجاجات علىٰ أنها نوع من أنواع البيروقراطية القانونية الإجرائية وليست نوعا من أنواع الدعوة إلىٰ التقليد. وعندما يحتج أحد الناس معضدًا رأيه بحجة علمية راسخة، هل يعتبر ذلك أيضًا دعوة للتقليد؟ حتىٰ أولئك الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين يُسائلون فكرة السُلطة العلمية دائمًا ما يُشددون علىٰ تمييز مناهج التفكير المُوظّفة في البحث العملي، وطرق تأثره بالماضي، والممارسات المحددة التي جسدته[(١)].

النتيجة إذن، أن قبول إيكلمان وبيسكاتوري للمفهوم الكلاسيكي حول سلطة التقليد، يحكم علىٰ مقاربتهما بعدم الكفاية المنهجية تجاه أنماط الجدال والفهم المميزة التي يُرجع المسلمون إليها سلطة الماضي بأشكال مختلفة. ولا تساعدنا تلك المقاربة في رؤية كيفية عمل زمانيات التقليد غير المُتجانسة علىٰ اعتماد ودعم أنماط محددة من طرق الجدال التي من خلالها تُنقد الممارسات وتُساءَل وتُبرَّر. وتعمينا عن شيء آخر مهم وهو كيف لطرق التفكير والممارسة أن تجتمع أو تُنَظَّم بأشكال متعددة لغرض صقل الذات بحساسيات ورغبات اعتُقِدَ أنها ملائمة لعيش حياة إسلامية صحيحة فاضلة[(٢)].

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

Ian Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, vol. 1, *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Bruno Latour, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

(٢) لنقاش مُعمّق حول تلك النقطة راجع:

Saba Mahmood's *Politics of Piety*, especially the introduction. Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

ولأعود للحديث عن مقولة المدرس العُماني المذكور آنفًا، كان لإيكلمان وبيسكاتوري أن يتساءلا عن الافتراضات المحددة التي أدّت إلىٰ اعتبار مقولته مقولة مقنعة، وأن يتساءلا عن علاقة تلك الافتراضات بالجدالات حول وخلال بعض الممارسات. وكان لهما أن يتساءلا أيضًا عن كيفية انتظام طرق التفكير والممارسة في نظام محدد يهدف إلىٰ صقل حساسيات محددة، ولكنهما لم يفعلا ذلك ببساطة؛ وعوضًا عن ذلك لم يقدما إلا ثنائية مُخلة التبسيط حول الحساسيات والعقلانية والزمانية من خلال مفهومهما عن تشيؤ الإسلام.

وهذا يعني أنه سواء كان وعيا ذاتيا نقديا لالتزام غير نقدي سابق بالماضي أو إذا كان اعتمادا إسلامويا واثقا للتقليد يتجاهل أو يُنكر التغيير، يجري تحديد الأدوار الإيجابية لذلك -إن وجدت- بدوره في تيسير القيم والتحول الحداثيين. وبذلك يستمر افتراض المفاهيم الحداثية حول الذات والزمن والعقل علىٰ أنها الأمر الطبيعي.

ونتيجة لذلك، فتلك النظرية حول التدين الإسلامي المعاصر لن تكون سوىٰ منظور مشوّه للقوىٰ المسؤولة عن تشكيل هذا النوع من التدين. وبينما تبدو كظاهرة حداثية يُنظر إليها علىٰ الرغم من ذلك علىٰ أنها زيف حداثي شاذ. إن هذا الاتجاه في التنظير للإسلام يظل اتجاهًا شائعًا ليس فقط في دراسات الشرق الأوسط أو الإسلاميات أو أنثروبولوجيا الإسلام ولكن أيضًا بداخل النظرية الاجتماعية والنقدية والفلسفة بشكل عام. وبالتالي: «يمكننا الآن أن نقول إن الصحوة الإسلامية تمثل عصرًا فكريًا محوريًا Axial بتعبير كارل ياسبرز karl Jaspers وهنا مكمن تميّزها، فهي حتىٰ عبر لغتها الأصولية تبقىٰ نمطًا عقلانيًا من التفكير الأخلاقي الأفلاطوني، مُنبتّة الصلة عن الروابط القطاعية النهائية كالإثنية والقرابية والمحلية . . . لقد طور الجهاديون هذا النمط إلىٰ نمط يوتوبي عبر صنع نسخة مسيسة من حداثة تتقبل العلوم الحديثة، والابتكارات التقنية، والنزعة التصنيعية، والنزعة الربحية (التي لم ترق إلىٰ رأسمالية كاملة نتيجة الرفض الإسلامي للربا). وهذا بيت القصيد، يُمثل الإسلام اليوم منطقا محوريا بلغ الغاية في الوضوح، لا سيّما مع محاولة الجهاديين نقض كل التقاليد الاجتماعية في المجتمعات المسلمة. إن تلك الطبيعة المحورية هي التي تجعل الإسلام مُحبطا ومقلقا بالنسبة إلىٰ الغرب، لأنه يُمثل عند الغرب ما بعد الحداثي

«عقلانية مُفرِطة» أو لنقل نسخة حداثية من ماضيه الخاص»[1].

يُمكن لمفهوم «التدين الإسلامي المعاصر» كنمط من الزيف الحداثي بشكل أساسي؛ أن يوضح شيئًا آخر: وهو لماذا تنتشر المعايير الحداثية بشكل واسع وبلا تدقيق كاف في التحليل النقدي لهذا النوع من التدين، فيما تخضع لتدقيق مستمر في عدد كبير ومعروف وواسع من أدبيات النظرية الاجتماعية. تنتقد تلك الأدبيات الافتراضات المسبقة حول التاريخية الحديثة[2] وتُسائل مفاهيم الاستقلال الذاتي للشيئية[3] والتميز المُفترض بين نطاقات الحياة إلىٰ سياسية وغير سياسية[4]، وتتحدىٰ الأفكار القبلية حول العقلانية الحديثة والتقليد[5].

إذن، السؤال الذي يطرح نفسه هنا: إلىٰ أي مدىٰ يمكن افتراض أن تلك المعايير الحداثية حقيقية وناجعة في تحليل التدين الإسلامي في حين أنها طالما نُقدت في النظرية الاجتماعية. كما يلاحظ أحد دارسي الإسلام المعاصر معلّقًا علىٰ هذا الاتجاه واسع الانتشار: «يبدو أن هذا الافتراض الشائع قرر أنه طالما وُجِد تعارض بين مفاهيمنا ومفاهيمهم، فالمخطئ يجب أن يكون هم بالتأكيد لا نحن، بتاريخهم الانتقائي ودينهم المؤدلج وقوانينهم المُهلهلة وسياساتهم القائمة علىٰ رد الفعل

---

(1) Lawrence E. Cahoone, *Cultural Revolutions: Reason versus Culture in Philosophy, Politics, and Jihad* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2005), 214.

(2) Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (Cambridge, MA: MIT Press, 1985), and Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995).

(3) Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980).

(4) Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality; With Two Lectures and an Interview with Michel Foucault* (London: Harvester Wheatsheaf, 1991).

(5) Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), and *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988).

وتراثهم المُشيأ[١]». إن بحث التدين الإسلامي من خلال افتراض المعايير الحداثية كمعايير طبيعية، وبحث تلك المعايير في النظرية الاجتماعية علىٰ أنها ليست أمرًا طبيعيًا وليس لها أن تكون، يمثلان حوارين متوازيين لا يمكن أن يلتقيا أبدًا. وهذا تمييز مقبول بكثرة ويمكن أن يجده المرء بسهولة حتىٰ عند أكثر نقّاد الحداثة حدّة. خذ علىٰ سبيل المثال كلمات ميشيل فوكو التالية: «بعد سنوات طويلة من الرقابة المشددة والاضطهاد، وسنوات من التهميش السياسي وحظر الأحزاب، وسنوات من إفناء المجموعات الثورية؛ هل لشيء سوىٰ الدين أن يقاوم هذه المحنة ومن ثم يُثَوِّر السكان الذين تعرضوا لصدمة من «التنمية» و«الإصلاح» و«التمدين» وكل إخفاقات نظام شاه إيران الأخرىٰ؟ . . . وهل من المتوقع، بالرغم من ذلك، أن يتلاشىٰ هذا العنصر الديني سريعًا لصالح قوىٰ أكثر واقعية وأقل تشبثًا بأية أيديولوجيا عفىٰ عليها الزمن؟»[٢].

يبدو التدين الإسلامي هنا علىٰ أنه ينطوي علىٰ صورة مشوهة من الحقائق التي يداوم ميشيل فوكو نفسه علىٰ انتقاد فكرة طبيعيتها وعاديتها. إنها إذ تُرىٰ كزيف حداثي، وليس كطرق متميزة للتفكير وحالات من صقل حساسيات بعينها، لا تبدو الممارسات والدعاوىٰ الإسلامية علىٰ أنها تُخاطب تلك المعايير الحداثية التي دائمًا ما تنتقدها. لهذا السبب، تظل مُساءلة تلك المعايير الحداثية عبر النظرية الاجتماعية ومُساءلة تلك المعايير نفسها في محاولات النقد الإسلامي المعاصر حوارين منفصلين أتم الانفصال.

في مناقشتها لذلك التوازي المذكور وضعت المُنظّرة السياسية روكسان ايبين Roxanne Euben شيئًا مهمًا موضع النظر[٣]، فقد لاحظت أن النقد الديني الموجّه

---

(1) Charles Hirschkind, "Conceptual Challenges to Understanding Islamic Movements: Questions in Tradition, History, and Modernity," unpublished manuscript, on file with the author, p. 20.

(2) Michel Foucault, "Is It Useless to Revolt?" in *Religion and Culture: Michel Foucault*, ed. Jeremy Carrette (New York: Routledge, 1999), 132.

(3) Roxanne L. Euben, "Comparative Political Theory: An Islamist Fundamentalist Critique of Rationalism," *Journal of Politics* 59, no. (1997) 1: 28-55.

للحداثة قائم علىٰ أسس مُتعالية/ ترانسندنتالية، بينما ترتكز أدبيات النظرية الاجتماعية التي تستقصي وتُسائل الحداثة علىٰ محاولة الهروب من كل أنواع الأسس؛ والمُتعالية منها بالأخص. وهذا التشكك والقلق هو بالتحديد ما حفّز النقّاد علىٰ الاشتباك مع الحداثة. وهكذا؛ فإن التمييز بين الأسس المُتعالية وغير المُتعالية يُوازي تفريقًا آخر بين الديني والعلماني. هل يمكن أن يكون هذا التشكك هو ما أدىٰ إلىٰ فصل الدعاوىٰ والممارسات والنقد الإسلامي؟ وهل لرؤية التدين الإسلامي علىٰ أنه مشكلة في حاجة إلىٰ توضيح؛ شيء له علاقة بالدافع العلماني القلق المميز الناتج عن إحساس متنام بعدم القدرة علىٰ تأمين مجال للعلمانية؟ يبدو أنني أستبق الأحداث.

لا أتمنىٰ أن تُفهم تلك الملاحظات النقدية الذي خططتها عن هذه المقاربة وكأنني أقول إنها لم تقدم أيّة إضافة لفهمنا، بالعكس، لقد ساعدت علىٰ توفير تحليل أكثر دقة وحساسية حول التغيرات التي مرت بها الممارسات الإسلامية نتيجة للتعليم الحديث وظهور الطباعة ووسائل الإعلام الحديثة. ومن الجدير بالذكر أن هناك شيئًا مُقنعًا في المفهوم التي نحتته تلك المقاربة حول التشيؤ؛ لأنه يُسجل عدة سمات مهمة للحظة المعاصرة أي الميل لتعميم القواعد وتقنينها، والطموح الهائل تجاه إعادة تشكيل العالم الاجتماعي، وأخضعت مجالات أوسع وأكثر جوهرية من مجالات الحياة الاجتماعية إلىٰ التدقيق النقدي. لكنها بالرغم من ذلك، تُخطئ في عرض تلك السمات علىٰ أنها مشكلات خاصة بالتدين الإسلامي لا جزء من المفاهيم الحديثة التي حاولت فهم -وأحيانًا تقنين- هذا التدين.

لقد حاولت خلال تلك الملاحظات النقدية أن أسلط الضوء علىٰ مشكلات الاتجاه النظري السائد الذي تُمثله تلك المُقاربة، الاتجاه الذي يفترض أن الرغبات والحساسيات والزمانيات الحداثية هي الأمر الطبيعي، ومن ثم، يرىٰ التدين الإسلامي علىٰ أنه انحراف، ومُشكلة تحتاج إلىٰ توضيح، لا كطرق عيش، وطرق تفكير وخبرات تطبع الفهم وتميزه. وكما وضحت الأحداث المتتابعة منذ تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١؛ أن فكرة فهم التدين الإسلامي علىٰ أنه مشكلة تحتاج إلىٰ توضيح ليست سوىٰ خطوة تمهيدية لاعتباره مشكلة تحتاج إلىٰ حل.

إذن، كان أول ما حفّزني هو أن أضع أنثروبولوجيا للإسلام المُعاصر لا تقع تحت إطار مشكلة الانحراف. وبدلًا من أن ترىٰ الإسلام المُعاصر علىٰ أنه مشكلة في حاجة إلىٰ توضيح، تسعىٰ إلىٰ وضع مقاربة لدراسة من شأنها أن ترىٰ كيف عيشَ الإسلام كتجربة مُعاصرة، مع أخذ أنماط التفكير التي أقنعت المسلمين أو ألزمتهم بالرد في الاعتبار. وكانت موجهة لفهم الحساسيات التي تؤطر تلك الأنماط وعبّرت هي عنها، وتهتم بشروط الحداثة التي مكّنت أو أعاقت مثل تلك الحساسيات وأُطُر التفكير، الشروط التي وجب علىٰ تلك الحساسيات والأطر أن تتعايش معها وتسايرها. كيف يمكن لمقاربة مثل تلك أن تشرح، أو تزعزع، الافتراضات المُسبقة والمفاهيم الثانوية في النظرية الاجتماعية المُعاصرة؟ كان هدفي أن أكتب شيئًا علىٰ غرار تلك الأعمال الفريدة التي بدأت الآن بالتضافر في تيار تنظيري أوسع للإسلام[(١)].

كان ذلك عندما لفت انتباهي حكم صادر عن محكمة الاستئناف المصرية في عام ١٩٩٥. كانت القضية مرفوعة ضد نصر حامد أبو زيد وهو أستاذ بجامعة القاهرة عبر مجموعة من المدنيين الآخرين -من بينهم أساتذة في جامعته نفسها- اتهموه فيها بكتابة أعمال أكاديمية اعتبروها سببًا في ردته عن الإسلام. وادعوا، لكونه مرتدا، عدم قانونية عقد زواجه من زوجته المسلمة. وبالتالي رفعوا دعوة إلىٰ محكمة الأحوال

---

(١) من بين تلك الأعمال:

Talal Asad, Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam)Baltimore: Johns Hopkins University Press, (1993, especially his chapter 6, "The Limits of Religious Criticism in the Middle East: Notes on Islamic Public Argument"; Roxanne L. Euben, Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Rationalism: A Work of Comparative Political Theory)Princeton, NJ: Princeton University Press, (1999; Brinkley Messick, The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society (Berkeley: University of California Press, 1993); and more recently, Charles Hirschkind, The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics (New York: Columbia University Press, 2009); Mahmood, Politics of Piety; and Amira Mittermaier, Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination (Berkeley: University of California Press, 2010).

الشخصية تطالب بفسخ عقد زواجه فورًا. وهذا بالرغم من إعلان نصر أبو زيد نفسه أنه مسلم، وأنه لا هو ولا زوجته يريدان فسخ عقد زواجهما.

ثمة خلفية أكبر لكل هذا، تعود جذور الخلاف إلىٰ العام **١٩٩٣** بجامعة القاهرة، حين كان نصر أبو زيد في انتظار ترقيته، ثم جاهر بنقد البنوك الإسلامية في مصر، التي كان واحد من أعضاء لجنة ترقيته عنصرًا مهمًا في إنشائها. ثم مُنع أبو زيد من الترقية بعد ذلك علىٰ ضوء مراجعة قاسية لأعماله كتبها هذا العضو المذكور. وأضرم حرمانه من الترقية معركة كبيرة داخل جامعة القاهرة لفتت بعض الانتباه الدولي. وفي سياق تلك المعركة رُفعت تلك القضية المذكورة إلىٰ المحكمة.

غير أن المثير للاهتمام هو طريقة التفكير والجدل التي وظفّها المتخاصمون في هذه القضية، بل وهيئة القضاء نفسها، فقد أقام المُدعون حُجّتهم علىٰ مبادئ دينية غير منصوص عليها ولا معمول بها في القوانين المصرية بأي شكل، بما فيها قوانين الأحوال الشخصية المُستَمَدّة من الشريعة الإسلامية. وبالرغم من ذلك، ادّعوا قانونية دعواهم المثيرة للجدل عبر ما يُمكن أن يُرىٰ علىٰ أنه ثغرات في القانون الحالي. من شأن تلك الثغرات بدورها أن تفتح القانون علىٰ مصراعيه أمام كل تعاليم الشريعة الإسلامية حتىٰ لو لم يُنَصْ عليها بوضوح في القوانين المصرية.

يُسمىٰ المبدأ الذي وظّفه المُدعون هنا بالحسبة، ويُعرّف في الإسلام علىٰ أنه «الأمر بالمعروف إذا أظهر الناس تركه، والنهي عن المنكر إذا أظهر الناس فعله». إن قبول المحكمة لمثل هذا المبدأ كان محلًا للنظر عند الجميع كسبب لتبعات رئيسة تؤدي إلىٰ مجموعة واسعة من الآثار علىٰ المستويين العام والخاص. ونتيجة لذلك، طُرحت عدة موضوعات مركزية بخصوص حقوق الناس الأساسية واعتقاداتهم التأسيسية إلىٰ ساحة الجدل في سياق تلك القضية. وبالتالي فُتِح باب لناقش مهم حول طرق التفكير والمفاهيم الخاصة التي اعتُبِرَت مكوناتها مركزية للإسلام، وعبر ساحة ملهمة من ساحات الحياة الاجتماعية.

أثّر حكم المحكمة بردّة نصر أبو زيد في مستويات حياته كافة، ولم يؤد فقط إلىٰ فسخ عقد زواجه ولكن أيضًا أقر حرمانه من الترقية الجامعية بوضوح. وكان من عواقب الجدل الهائل الذي أثارته تلك القضية أن دفع الحكومة إلىٰ قصر الحسبة في

سلطة الموظفين العموميين فقط. ولكن هذا أغضب الكل بدوره؛ فغضب البعض لأن في ذلك منعا للمواطنين من الدفع بالحسبة لدىٰ المحاكم، والبعض الآخر، لأنه اعتراف رسمي بالمبدأ، وقصره علىٰ سلطة الدولة، في هذه الأثناء، أُحيلت القضية إلىٰ محكمة النقض، وهي أعلىٰ سلطة قضائية مدنية وجنائية في مصر.

ذهبت إلىٰ مصر في صيف عام ١٩٩٦ لأدرس تلك القضية وتبعاتها. بالصدفة، أيّدت محكمة النقض قرار محكمة الاستئناف في هذا الوقت، بل وجاوزته إلىٰ حد بعيد. ثم تحدثت وسط كل هذا الجدل إلىٰ العديد من المحامين الذين كان منهم أن أرشدوني إلىٰ عدة موضوعات مشابهة، وساعدوني في الحصول علىٰ أوراق القضايا أيضًا. نتائج هذه الدراسة مُتضمنة في الفصل الأول من هذا الكتاب. ومن الجدير بالذكر أنه حتىٰ أكثر التحليلات حساسية ودقة لقضية الحسبة والقوىٰ الحديثة التي شكّلتها -مثل تحليل بابير جوهانسون- لا تراها إلا علىٰ أنها انحراف لاعقلاني[(١)]، لا عن المُثُل الحداثية فقط، ولكن عن مدونة القانون والقضاء المصريين التي تطورت حول سؤال الإسلام.

تبنيت في هذا الفصل مقاربة مختلفة، تسعىٰ إلىٰ تجنب سؤال الانحراف، كما ذكرت آنفًا. إن المخاطر الكبرىٰ التي انطوىٰ عليها قرار المحكمة، بتبعاته المحتملة علىٰ النطاقين العام والخاص، عَنَت أن مجموعة واسعة من الموضوعات التي طالما اعتبرت مركزية في الطريقة التي ينبغي أن يُعاش بها الإسلام قد وقعت في دائرة النقاش والجدل التفصيليين. وقد سمح هذا باستقصاء حول أنماط التفكير التي وُظِّفَت في الأخذ بالحسبة، وما انطوت عليه من ممارسات، والأوضاع التاريخية للسلطة التي مكّنت من ذلك، والاحتمالات والقيود التي أنشأتها علىٰ الحياة الإسلامية المعاصرة. لذلك، يجب أن تُرىٰ قضية الحسبة علىٰ أنها باب مُشرع علىٰ مشهد السلطة الحديثة وإمكاناتها التي وطّأت للشريعة موضع قدم في مصر.

أدقق، بكل عناية ممكنة، في الفصل الأول الحجج التي وظفها الأطراف المتصارعون في جدالهم، والطرق المُحددة التي استُدعيَت بها السلطات،

---

(١) راجع المناقشة الثاقبة التي قدمها:

Baber Johansen "Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments," *Social Research* 70, no. (2003) 3

والافتراضات التي وُضِّحَت خلال تلك السيرورة. بالأخص المفاهيم -الليبرالية في الغالب- التي استُخدِمَت في تأطير قانونية استخدام الحسبة وممارساتها خلال سير عملية التقاضي. وأشير أيضًا إلىٰ التحولات القانونية التاريخية ذات العلاقة، وكيف كان لها أن تتيح الفرصة لاستخدام الحسبة في ساحات القضاء. موضحًا الفارق بين استخدامات الحسبة في القضاء من جهة، وبين تفصيلاتها في النصوص الإسلامية الكلاسيكية من جهة أخرىٰ، وأجادل عن أن استخدام الحسبة قد احتاج إلىٰ دفعة قوية ومميزة لكي يتم تصديره إلىٰ القوانين المصرية. ففي حين كانت الممارسة الكلاسيكية للحسبة في الشريعة الإسلامية جزءًا من نمط معين من أنماط التفكير والممارسة مُتعلق أشد التعلق بصقل الذوات وتشكيلها، انصبت تلك الممارسة عندما انتقلت إلىٰ ساحات المحاكم علىٰ هدف الحفاظ علىٰ ضروريات حفظ النظام العام والدفاع عنها. وخلال الإشارة إلىٰ ذلك التحول، لم يكن هدفي أن أحكم بأصالة هذا النوع من استخدام الحسبة من عدمه، ولكن كان هدفي أن أصف الشروط التي مكّنت من استخدامها، وقوتها التي تبدو متصاعدة في الحياة المصرية. وستتبع تلك الاستنتاجات والتساؤلات المتضمنة في الفصل الأول ويتردد صداها عبر بقية أجزاء الكتاب.

مشروع بحثيّ؛ من النشأة إلى الأفول

كما أشرت آنفًا؛ أثارت مسألة الحسبة جدلًا وقلقًا هائلين في مصر، ودار حولها الكثير من الحديث. قال المحامون وقتها إن هناك مئات من قضايا الحسبة وما شابهها مرفوعة إلىٰ ساحات القضاء. ودار أغلب الجدل حول ما بدا وقتها علىٰ أنه يُمثّلُ تعارضا بين الشريعة والقانون العلماني.

مجموعة من المحامين الذين تعرّفت إليهم خلال بحثي الصيفي حول موضوع الحسبة كانوا أعضاءً في منظمات حقوقية وإنسانية. وكانوا قد نشروا تقريرًا نقديًا قصيرًا يُناقشُ تلك الأحكام القانونية والقضائية بالنظر إلىٰ الآثار المُستقبلية لمسألة الحسبة، مُتسائلين ما إذا كانت مصر بالفعل دولة علمانية أم دينية[١]. السؤال الذي سيطر علىٰ أغلب الأذهان في هذا الوقت.

---

(١) الحسبة بين الدولة المدنية والدولة الدينية، مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، يناير ١٩٩٦.

أدركت وقتها أن ما كتبته، وما أنجزته من تحليل، لا يُقَدِّمُ علىٰ الحقيقة تَبَصُّرًا نافذًا بخصوص هذا السؤال. فقد عرضت من ناحية أولىٰ كيف كان للحسبة، كما هي مُستخدمة في المحكمة، أن تتطلب وجود مبادئ ليبرالية مميزة. ولكن من ناحية أخرىٰ، بدت الحسبة وكأنها معول في الأسس العلمانية كالحرية وخصوصية الاعتقاد الديني. لذلك لم يكن من الواضح أكانت الحسبة تُمثّل علمنة لمبدأ ديني أم تقويضًا للمبادئ القانون العلمانية. فكيف إذن يُمكن فهم هذا الغموض الذي بدا أنه يشوب مسألة الحسبة؟ وفي هذه الأثناء أيضًا بدأت محاولات عدّة لمناقشة سؤال العلمانية في أماكن مختلفة من العالم، كالهند وأوروبا والولايات المتحدة. وبدأت الكُتُب والمقالات التي تُناقش سؤال العلمانية في التكاثُر[١]. وأنشئت مجموعات بحثّية وازدهرت المؤتمرات والندوات في أماكن مختلفة. وناقشت عدة أسئلة شائكة قلقة. وبالتالي، بدأ سؤال علمانية مصر ودينيتها، ومسألة الحسبة أن يرتسما في ذهني بشكل واسع.

شكّلت تلك الأحداث الخلفية التي علىٰ أساسها تكَوّن مشروعي البحثي المبدئي. رأيت أن القانون المصري، كما هو عليه حاليًا، يُمثّل خليطًا غامضًا من القانونين العلماني والديني. وبدأ المحامون ذوو الخلفيات الدينية بشكل مُنظّم في استخدام هذا الغموض، مُعتمدين علىٰ مفاهيم الشريعة في قضاياهم في محاولة لاستصدار أحكام -ومن ثمّ سوابق قضائية- تُشرّعُ لاستخدام تلك المفاهيم في المستقبل.

خلال أسلمة القانون، وعبر قضية تلو أخرىٰ، لم يُقَوِّض هؤلاء المحامون الأسس العلمانية للقانون ولكن رسَّخوا بعضها أحيانًا وبقوة أكبر، وبالتالي خلقوا مجالًا معقدًا

(١) Talal Asad, "Religion, Nation-State, Secularism," in *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia,* ed. Peter Van der Veer and Hartmut Lehmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); Rajeeve Bhargava, *Secularism and Its Critics* (New York: Oxford University Press, 1998); Partha Chatterjee, "Secularism and Toleration," *Economic and Political Weekly, July 9, 1994; William Connolly, "Pluralism, Multi-Culturalism, and the Nation-State: Rethinking the Connections," Journal of Political Ideologies* 1, no. (1996) 1, and *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

وقويًا من الجدال والاسترسال حول التراث الإسلامي. من خلال حديثي مع من التقيت من المحامين خلال فترة عملي الميداني الصيفي بدأت تلك الحركة تكتسب زخمًا، وصار أثرها واضحًا. أصبح هدفي وقتها أن أدرس حركة هؤلاء المحامين الإسلامويين، وما استخدموه من غوامض قانونية، والجدالات التي تسببوا في خلقها، وكيف كان للأحكام التي استصدروها أن تُعيدَ تَعيين وتعريف مفاهيم الشريعة وممارسات القانون. أردت أن أرىٰ كيف كان لهم أن يُشكّلوا فضاء القانون وممكنات المجال الإسلامي التي تتخلله.

كانت هناك مفاجأة في انتظاري عند عودتي إلىٰ مصر بعد ثلاث سنوات لأبدأ في تلك الدراسة. بعد ما أجريت من ملاحظة علىٰ ساحات المحاكم، وبعد أن تحدثت مع عدة محامين من كل الاتجاهات، كان عليّ أن أُقِرَ مُكرهًا أن هذه الحركة لم يكن لها وجود من الأصل. ولا يمكن لها أن تكون، لعدة أسباب بعضها عادي وبعضها الآخر غير عادي، علىٰ سبيل المثال: عدد القضايا المتراكمة في المحاكم كان مرتفعًا للغاية، فكان من الممكن أن يُقضىٰ في مائة قضية في جلسة واحدة من ثلاث ساعات. ولم يُتح إلا عدّة ثوانٍ للمحامين ليقدموا قضاياهم ووثائقهم. وكان لدىٰ القضاة بدورهم كميات مهولة من أوراق القضايا.

ببساطة، لم يكن لدىٰ أي أحد منهم الوقت ليقرأ أو يُناقش أية حجج إبداعية. وبالتالي كان علىٰ المُحامين -إن رغبوا في ذلك- أن يتكبدوا الكثير من القضايا الخاسرة، وقد كانوا في الأغلب فقراء جدًا لكي يتحملوا تلك الخسائر. وبالتالي لم يُتِح هذا الاكتظاظ أية فرصة لتفكير ابتكاري وأدىٰ إلىٰ روتينية عالية في مناقشة القضايا والحُجج. علاوة علىٰ ذلك، هناك عقيدة قانونية قوية تُلزم القُضاة والمُحامين بالامتثال إلىٰ القوانين المكتوبة. فمن حيث الممارسة، كانت لجنة التفتيش القضائي تُراجع الأحكام القضائية باستمرار، ويتعرض القاضي إذا ما أُثبِت انحراف في أحكامه عن النصوص القانونية إلىٰ التأنيب أو الغرامة أو النقل أو حتىٰ العزل في أكثر الحالات تشددًا.

وهناك عدّة اعتبارات مؤسسية أيضًا، لكي تُحافظ مثل تلك الحركة علىٰ بقائها كان لابد لها من دعم مؤسسي. لكن المؤسسة الوحيدة التي كان بإمكانها أن تقوم بهذا

الدور هي نقابة المحامين التي كانت تحت الحظر الحكومي منذ عام ١٩٩٥. وُضِعت نقابة المحامين تحت الحراسة لتُفرَض عليها رقابة حكومية وتُنتَزع من أيدي الإسلاميين الذين سيطروا عليها ضِمنًا بعد ما قاموا به من احتجاجات موسّعة ضد الحكومة علىٰ خلفية تعذيب المُحامي ذي التوجّه الإسلامي عبد الحارث مدني وقتله.

وقد كان ذلك جزءًا من موجة واسعة من القمع قادتها الحكومة ضد الإسلاميين. اعتُقِل الآلاف من الإسلاميين بموجب قانون الطوارئ (الذي بدأ العمل به منذ ١٩٦٧علىٰ الأقل) وتعرضوا خلال اعتقالهم إلىٰ ظروف معيشة قاسية وحالات تعذيب كثيرة، وبالتالي وجَّه المُحامون المُنتمون إلىٰ الحركات الإسلاموية مجهوداتهم تجاه السعي إلىٰ الإفراج عنهم، أو تيسير ظروف معيشتهم في المعتقلات، والمُطالبة بتعويضات لهم ولذويهم. وتطلب هذا العمل من المحامين العديد من المُناورات في تفصيلات القانون الإداري غير المُستمد من الشريعة بالطبع. لذلك لو كان هناك أي جدال إبداعي ممكن، فكان يحدُث علىٰ هذا المُستوىٰ، وبداخل القانون العلماني[(١)].

ومن ثمّ، بالنظر إلىٰ كل تلك العثرات، من عدد القضايا المُكتظّة في ساحات المحاكم، وتدني مستوىٰ دخل المحامين، والقيود القضائية، والحصار والحظر الحكوميين للنقابة الذي يترتب عليه فقدان أي دعم مؤسسي؛ لم يكُن لمثل الحركة القانونية الإسلاموية التي وصفتها بتلك البساطة أن تقوم لها قائمة. وانهارت أسئلة بحثي الأولية علىٰ أعقاب هذا الاكتشاف، كان عليّ أن أُعيد النظر في مشروعي، وبجدية أكبر. لقد بدأت في بحثي مُفترضًا في تلك الحركة قوة بالغة، فقط لأكتشف أنها لم تكن إلا في غاية الضعف، وأن عليّ أن أشتغل علىٰ أساس هذا الضعف، وأن أدرس القلق الأولي الذي دفع من عرفت من محامين، كما دفع غيرهم، أن يعتقدوا بكل هذه الثقة في قوة وخطورة مثل تلك الحركة.

وعلاوة علىٰ ذلك، قادني ما أجريت من استقصاء لاحق في المحاكم المصرية وفي نظامها القانوني إلىٰ أطروحة لم أكن أتوقعها. كان عليّ أن أستنتج أن الشريعة كما هي مُتَمَثّلة في الممارسة القانونية -في المحاكم والقوانين والأحكام القضائية- قد تطابقت

---

(١) أناقش هذا الموضوع في الفصل السادس بتفصيل أكبر.

مع المفاهيم الليبرالية حول الدين بطريقة مُدهشة، لأنه في الواقع، قد اقتصرت الشريعة ضمن القانون علىٰ نطاق الحياة الخاصة، مُشربة بحساسيات ليبرالية مميزة حول الخاص والحميمي، ومُقيدة إلىٰ حد بعيد عن ممارسات صناعة السياسات الموجهة لحياة الناس.

واجهت مع هذه الأطروحة ما بدا علىٰ أنه مأزق ومتاهة لا مناص منها. فعلىٰ جانب، كان لدينا شريعة «مُلَبرلة» بقدر كبير، وعلىٰ جانب آخر، لدينا مسألة الحسبة. كيف يمُكن أن يجتمعا تحت نظام قانوني واحد؟ هل كانت الحسبة مُجرد حالة شاذة؟ أو انحراف ليبرالي داخل قانون ليبرالي؟ هل كانت مؤشرًا علىٰ عدم اكتمال علمانية القانون؟ هنا وجدت أنني أواجه الأسئلة نفسها التي طالما حاولت أن أتجنبها خلال دراستي حول مسألة الحسبة. وبالتالي وجدت نفسي مُجبرًا علىٰ التفكير في السبب الذي أدّىٰ إلىٰ أن يبدو أنه لا مفر من سؤال الانحراف هذا. ونتيجة لذلك، لم أبدأ فقط في اعتبار لماذا تبدو الحسبة كانحراف، ولكن أيضًا، في اعتبار سؤال سبب طرح هذا السؤال يمثل سلطة تواجهنا في كل مُنعطف.

يتضمن الفصل الثاني من الكتاب الاستنتاجات حول هذا الاعتبار، فأعرض من خلال الإثنوجرافيا، كيف تحتم علىٰ الشريعة أن تكون دينًا ليبراليًا إذ تُضمِنَت في القانون، ولكني أُبرهن أيضًا أن مسألة الحسبة ليست مجرد شذوذ. في الواقع، أزعم أن الشريعة المُلَبرلة ومسألة الحسبة أمران متوافقان بوضوح كبير. وعلاوة علىٰ ذلك، أزعم أن مَنشَأ هذا التوافق هو سلطة العلماني، ويُعارض هذا الادعاء الحس المشترك علىٰ أقل تقدير، لأنه يبدو أن هناك تباينا واضحا بين كليهما، فتستوفي الشريعة المُلبرلة التوقعات العلمانية حول الفصل بين الدين والسياسة، أما الحسبة فتبدو علىٰ أنها تجاوز لهذا الفصل العلماني، فكيف لكليهما أن يكونا مُتوافقين؟

عناد سلطة العلماني

أزعم أن الشعور بهذه الحالة من عدم التوافق وليد الاستمرار في رؤية العلمانية -بالأساس- علىٰ أنها فصل بين الدين والسياسة. وطالما زُعِم أن هذا الفصل وحده هو ما يمكن أن يؤمِّن الحقوق والحريات التي حُرم منها نصر أبو زيد بذريعة الحسبة. لكن هذا الفصل بالتحديد هو ما كان موضع التساؤل في الدراسات الحديثة، التي

قدمت صورة أكثر إحكامًا للعلمانية وأكثر مُلاءمة للممارسات المُتنوعة التي تظهر في الدول العلمانية. خَلُصَ الكثير من تلك الدراسات إلىٰ أن العلمانية تنطوي علىٰ إعادة تكييف للدين أكثر من فصله عن الحياة السياسية، كعنصر يقع تحت إدارة وتدخل مستمرين، وإعادة تشكيل الحياة الدينية وحساسياتها بما يتوافق مع الافتراضات المُسبقة والمُتطلبات المستمرة للحكم الليبرالي.

هناك مجموعة كبيرة من الأدبيات التي توجه نقدًا حادًا لسردية العلمنة، وتقول بأن مقولات العلمانية وعناصرها «معيارية» أكثر من كونها وصفية، وأنها عبارة عن توقعات مُعَولَمة لسلطة الدولة[1]؛ أكثر من كونها عالمية. تفصل تلك المقاربات الجديدة بين العناصر العلمانية المعيارية وبين المقولات التحليلية المستخدمة في فهمها، في محاولة لتتبع سيرورات السلطة التي صنعت من تلك العناصر «معاييرَ» للعلمانية. ولكن بالرغم من هذه الأدبيات النقدية، بدت فكرة العلاقة بين الحسبة وسلطة العلماني فكرة منافية لما هو شائع، بل وتمت مقاومتها أحيانًا عندما كنت أقترحها.

---

(١) من الأعمال المُبكّرة:

Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003); Rajeev Bhargava, Secularism and Its Critics)New York: Oxford University Press, (1998; and Connolly, Why I Am Not a Secularist, ومنذ ذلك الحين ظهر عدد هائل من الدراسات الفردية والمُختارات، علىٰ سبيل المثال، Elizabeth Shakman Hurd, The Politics of Secularism in International Relations (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007); Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007); Linell Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., Comparative Secularisms in a Global Age (New York: Palgrave Macmillan, 2010); Janet R. Jakobsen and Ann Pelligrini, eds., Secularisms (Durham, NC: Duke University Press, 2008); Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, and Craig Calhoun, eds., Varieties of Secularism in a Secular Age (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010); Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan VanAntwerpen, Rethinking Secularism (New York: Oxford University Press, 2011).

يشير ما سبق إلىٰ احتمالية ربما لم تؤخذ في الاعتبار بعد. وهي أنه ربما تعمل بعض التنظيرات النقدية حول العلمانية علىٰ تجذير أعمق للخصائص الرئيسة في السردية موضع النقد، مما يسمح بانهيار الفصل بين ما هو معياري وبين ما هو تأسيسي فيها مرة أخرىٰ. لقد أشار الفيلسوف لودفيج فيتينجنشتين ذات مرة إلىٰ أننا ربما نقع أسرىٰ لـ «صورة» الشيء مما يُحجِّم فهمنا ووعينا به. أحيانًا، خلال النقد، كل ما ننتهي إليه هو أن نضع صورة سلبية معكوسة لما ننتقده. وتبقىٰ الافتراضات التي تؤطّر صورته كما هي دون مساس، ونبقىٰ مُحتَجَزين داخلها. أزعم أن هذا ربما يكون أثرًا غير مقصود للأدبيات المعاصرة حول العلمانية.

خذ علىٰ سبيل المثال سؤال الإصلاح الإسلامي المعاصر. فعادة ما يُعتَقَدُ أن الإسلام -مثل أي دين آخر أُعيد تشكيله بدقة ليتناسب مع ضرورات الحكم العلماني الليبرالي- سيفقد مقوماته السياسية بيّنة الوضوح. إن هذا الاعتقاد داخل إطار عمل سرديّة العلمنة يُعد جزءا من تفريق النطاقات الاجتماعية [إلىٰ عام وخاص – م] وإزاحة الدين إلىٰ نطاق خاص مستقل، باعتبار أن الدين لا علاقة له بالحياة العامة. فعندما يتمسك الدين أو يُطالب بشخصية سياسية ويتحدىٰ بعض مقومات الحداثة الليبرالية، في هذه النقطة، ستتوقف الحداثة بسبب اتخاذها موضع المعارض للدين أو بسبب احتمالية تشظّ داخلي في طبيعتها. لهذا السبب تلفت محاولات تسييس الإسلام انتباهنا، لأن هذا التسييس يشير إلىٰ أن السلطة العلمانية قد فشلت في إقصاء الدين عن الحياة العامة، مما يزيد من احتمالية ظهور حداثة غير علمانية[1].

ولكننا بهذا نكون قد اعترفنا ضمنًا بالافتراضات التي تؤطّر سردية العلمنة ذاتها، بأن نعتمد تسييس الدين كمعيار لعلاقته بالحياة العامة. إننا حين ننقد سردية العلمنة بالإشارة إلىٰ الحركات الدينية المُسيسة لأننا حينها لا نختبر سوىٰ ما فعلته العلمانية وما لم تفعله، نجاحاتها وإخفاقاتها، مستخدمين المعايير نفسها التي أرستها سردية العلمنة في وصفها لذاتها؛ إننا حينها نختصر مقولات العلمانية المعيارية في أدواتنا التحليلية التي يُفترض أننا سنستخدمها في مُساءلة العلمانية. فنظل بذلك أسرىٰ

(١) يجب أن نتذكر أن صحوة التدين الإسلامي هي التي قادت الكثيرين إلىٰ مساءلة سردية العلمنة في المقام الأول، وهذا ما أدىٰ بدوره إلىٰ أن أصبحت العلمانية موضوعًا للتحليل.

لتصورها عن نفسها الذي يُبعدنا عن التفكير خارج ممكنات إطار عملها، وخارج أُطُر السلطة التي تؤسس لها.

نادرًا ما نأخذ هذه في الاعتبار، علىٰ سبيل المثال، إن سلطة العلماني تعمل علىٰ تسييس التقاليد التي تعتبرها أديانًا، وهذا التسييس هو ما يدفعها لاعتبارها غير ملائمة للحياة العامة بأشكال عدة؛ الأمر الذي يدفعنا إلىٰ إعادة النظر في مفاهيمنا حول الملاءمة. ولا نأخذ في اعتبارنا أيضًا أنه ربما كانت بعض الممارسات الدينية التي أُعيدت صياغتها جذريًا عبر الإصلاح الليبرالي الحداثي؛ في الغالب ليست ممارسات سياسية من الأصل، ولا تتعارض مع المفاهيم العلمانية الليبرالية بأي شكل من الأشكال، بل حتىٰ إنها تتجنب مسار سلطة العلماني بأشكال لافتة للنظر ولا تقدم أية إمكانية لإعادة التفكير فيه. هذا هو بالتحديد ما سأقترح أن نتأمله في مسار هذا الكتاب.

تظهر المشكلة التي تناولتها هنا، في جزء منها، عبر مقاربة ترىٰ العلمانية علىٰ أنها مشروع يسعىٰ إلىٰ وضع مجموعة من المعايير لأغراض الحكم الليبرالي، وأن سلطة العلماني تكمن بالأساس في نجاح عملية إنشاء تلك المعايير. تتسم هذه المقاربة بقدر كبير من الصحة، وقد تعلمنا منها الكثير بالفعل، لكنها تُغفل عدة خصائص مهمة للسلطة العلمانية. ويظهر هذا بوضوح عندما نواجه مكانًا لا تتبع فيه تلك المعايير بشكل تام. وقتئذ نميل إلىٰ القول بأن مشروع العلمانية لم ينجح في هذا المكان ولم تقم لأساساته قائمة أو تجري مقاومته. هذا يمكننا من أن نقول إن العلمانية في هذا المكان غير كاملة أو جزئية أو فاشلة أو محفوفة بالمخاطر وهلم جرا.

ففيما يتعلق بالحسبة سيصبح من الممكن أن ترىٰ علىٰ أنها أمر غير متفق أو هو انحراف عن المعايير التي تدعي العلمانية السعي إلىٰ إرسائها. وفيما يتعلق بالصحوة الإسلامية المعاصرة فستعتبر شذوذًا من نوع ما إن لم يكن عن الحداثة فبالتأكيد عن العلمانية. وفيما يتعلق بمصر فليس هناك فرق إن تبنينا المقاربات القديمة أو الحديثة عن العلمانية، فسيظل من الممكن للمرء أن يعتبرها علمانية جزئية أو غير مستقرة. لكن هذه المقاربة تستجدي -كما أشرت في موضع سابق- تعريف العلمانية لذاتها لأنها لا تميل إلىٰ طرح السؤال القبلي: كيف تم تحديد المعايير التي يسعىٰ إليها

المشروع العلماني. كل هذه النتائج لا تعتمد إلا الافتراضات المسبقة التي قدمتها سردية العلمانية عن نفسها. لقد حددت المقاربات الحديثة للعلمانية بلا شك فروقًا مهمة عن المقاربات القديمة؛ فبينما رؤيت العلمانية في المقاربات القديمة علىٰ أنها الأمر الطبيعي الواجب المتصل بمفاهيم الحرية رأت المقاربات الجديدة أن العلمانية تأسيس من أشكال السلطة، وبالتالي متصلة بالسيطرة والتحكم علىٰ العكس من المقاربات الأقدم. ومع ذلك، ما زالت المعايير هنا تبدو بشكل أساسي علىٰ أنها أوصاف تُشَكِّلُ الواقع الاجتماعي علىٰ أساسها ومن أجلها. فبذلك يستمر الاعتماد علىٰ معايير ومواصفات النجاح والفشل التي حددتها السردية موضع النقد لنفسها.

لا أعني هنا أنه علينا ألا نأخذ تلك المعايير التي تضعها سردية العلمنة لنفسها موضع الاعتبار لنفهم سلطة العلماني، بالعكس، السؤال المطروح هنا هو: هل الأشياء التي تسعىٰ سلطة العلماني لإنشائها تعد تدابير لازمة لنجاحها أو إخفاقها أم أن ما يحدث هو بالأحرىٰ طريقة العمل الحقيقية التي تجري كجزء من سلطة العلماني. الأكثر من ذلك أني لا أعتبر ما وصفته آنفًا إشكالية فكرية خالصة؛ بل أظن أنها تعتبر أزمة عميقة متجذّرة في سلطة العلماني ذاته وطريقة عمله.

أظن بالفعل أن سلطة العلماني تحاول أن تزيد من تداعي -بل وحتىٰ تقويض- المقولات نفسها التي تستهدف إنشاءها ظاهريًا. ومن حيث تأثيرها بالأخص وخلال مسار عملها هناك فجوة متزايدة بين مأمول مفاهيمها السياسية -التسامح والحرية الدينية- وبين السلوكيات التي يعتقد دائمًا أنها تأتي كنتيجة لهذا المأمول - السلوك القويم والحساسية الديمقراطية. تساعد تلك الفجوة بدورها علىٰ تحريك المساءلة المعيارية المستمرة والنقد والتشكك التي تبدو علىٰ أنها سمة من سمات سلوك سلطة العلماني. إن أحد أهدافي الرئيسة في هذا الكتاب أن أشير إلىٰ بعض الشروط والمحددات التي تحافظ علىٰ هذه الفجوة وتشكلها، وأن أشير أيضًا إلىٰ عواقب المساءلة المستمرة التي تخلقها.

أزعم أن هذا ناتج في جانب منه عن شيئين متعلقين بالعلمانية، قلما يسترعي ارتباطهما النظر. الأول: من حيث عملية التعريف والإدارة والتدخل في الحياة

والحساسيات الدينية: تُعد العلمانية تاريخيًا، بل وتظل إلىٰ يوم الناس هذا، تعبيرا عن سلطات الدولة السيادية[1].

والثاني: كعلامة علىٰ الزيادة المطردة في قدرات الدولة التنظيمية؛ والعلمانية من هذه الناحية تتسم دائمًا بحالة ضاربة من عدم التعيين أو التحديد اليقينيين.

إن التركيز علىٰ هذين المكونين ينقلنا إلىٰ النظر بدقة أكبر إلىٰ ما تفعله العلمانية دون أن نعتمد مقولاتها المعيارية كمقاييس تحليلية، وإلىٰ النظر بدقة إلىٰ ما تعنيه العلمانية الجزئية أو غير المستقرة أو غير التامة بالتحديد. إن الاستعصاء الظاهر في مفهوم العلمانية لا يكمن فقط في معيارية مقولاتها، ولكن بالتحديد، فيما تثيره من حالات عدم التحديد والتعين. فيشارك عدم التحديد المذكور بقوة -بدوره- في توسيع الفجوة بين المُثُل العُليا التي تدعو إليها العلمانية من جانب وبين السلوكيات التي يُعتَقَدُ دائمًا أنها متضافرة معها من جانب آخر. وبالرغم من ذلك يجب التوضيح أن حالة عدم التحديد والتعيين المذكورة ليست نابعة من الغموض أو تعدد التأويلات المُزمن المرتبط بغالب الأنشطة الإنسانية، وهو أمر بدهي، ولا هي نابعة من اختلاف الظروف الاجتماعية التي توجب علينا إعادة النظر في مفاهيمنا ومراجعتها. علىٰ العكس من ذلك، إن عدم التحديد الذي تجري مناقشته هنا مرتبط أشد الارتباط ومتجذّر تاريخيًا ومحفوف بحساسيات وتخوفات متميزة وراسخ القدم في أصل السلطة السيادية التي تحتكرها الدولة الحديثة. ولا يمكن مقاربة مسألة الحسبة دون أخذ تلك الروابط في الحسبان.

من أجل توضيح أفضل لتلك الروابط أريد أن أضع مقاربة بديلة حول العلمانية تنبثق من أرضية إثنية لكنها مكونة مما سأوضحه في الفقرات التالية. تُقرُ تلك المقاربة بأهمية فرض القواعد التنظيمية الدلالية المتعلقة بالديني والعلماني، والتي اهتمت بها الدراسات المعاصرة اهتمامًا كبيرًا، لكنها تحاول أيضًا أن تحول التركيز من الاهتمام

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

Talal Asad, "Trying to Understand French Secularism," in *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006).

بتلك المعايير إلىٰ الأسئلة الكامنة والرهانات المتعلقة بالإجابة عليها، التي يُستشهد بها باستمرار ويستمر توالدها والتنازع عليها والتقليل من شأنها. لذلك، ترىٰ المقاربة التي أحاول أن أقدمها أن العلمانية عبارة عن مجموعة من السيرورات وبنىٰ السلطة حيث ينبثق دائمًا سؤال: «أين يقع الخط الفاصل بين الدين والسياسة»، ويتطلب إيضاحًا متميزًا. أقول إيضاحًا متميزًا لأن مثل هذا السؤال لا ينبثق أبدًا داخل إطار عمل علماني كسؤال تقني بسيط أو كسؤال أكاديمي خالص. بالعكس، يرتبط هذا السؤال بشكل حتمي بتعريف وتوزيع الحقوق الأساسية وحريات المواطنين. ولإجابة هذا السؤال عواقب لا مفر منها علىٰ كيفية تعريف الحريات الأساسية، وتعيين الذوات والدوافع، وكيفية سير الحياة وعيشها. لذلك فهو سؤال مليء بالعواقب والحساسيات والتخوفات التي يتم حشدها وتعبئتها من قبل السلطة.

إن العلاقة بين هذا السؤال وتلك الرهانات علاقة تاريخية متميزة. فبينما كانت هناك نقاشات ومطالبات بفصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية في العصور الوسطىٰ في المسيحية والإسلام علىٰ سبيل المثال، فإن هذه النقاشات قد انبثقت في ظل افتراضات مسبقة شديدة الاختلاف سواء السياسي منها أو القانوني أو من حيث الأوضاع والظروف الاجتماعية، وهي الأمور التي ترتب عليها إثارة وتعبئة حساسيات ورغبات ومخاوف مختلفة[١]. وعلىٰ وجه الخصوص، لم يكن يُنظر إلىٰ التوزيع العادل للحقوق والحريات الأساسية للمواطنين علىٰ أنه يترتب علىٰ التفريق المفهومي بين الديني والسياسي[٢]. لذا، فإن ما يُميز العلمانية كظاهرة تاريخية ليس فقط مسألة رسم الخط الفاصل بين الدين والسياسة -الأمر الذي ربما نجد له نظائر في العصور الوسطىٰ- ولكن الذي يميزها هو ارتباطاتها التاريخية بمجموعة من الرهانات المحددة التي ساهمت مساهمة حتمية في تحديد شكل العلمانية التي تتخذه اليوم، وفي تعبئة

---

(1) ibid.

(٢) للتفصيل حول توزيع الحقوق والامتيازات في أوروبا في العصر الوسيط وطريقة تغير ذلك مع ظهور الدولة الحديثة يُراجع:

Keechang Kim, *Aliens in Medieval Law: The Origins of Modern Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press 2005).

الحساسيات والمخاوف التي تحركها، وأفق الإجابات التي يُعتقد أنها ستكون مناسبة، وأنواع السلطة التي تقودها.

أتبنىٰ هنا مفهوم «المُحيط الإشكالي» "problem-space" الذي طرحه الأنثروبولوجي ديفيد سكوت ووصفه بأنه: «مجموعة متكاملة من الأسئلة والإجابات المطروحة حولها، تُشكِّلُ أفقًا كاملًا من المحكّات والرهانات القابلة للتعريف -محكّات مفهومية وأيديولوجية سياسية- مما يعني أن ما يُميز السياق الخطابي ليس المشكلات التي تُطرح بوضوح علىٰ أنها مشكلات مستقلة -مثل مشكلة العِرق علىٰ سبيل المثال- لكن ما يُميزه هو الأسئلة التي تبدو علىٰ أنها تستحق الطرح والإجابات التي تبدو مُلائمة للرد. لاحظ إذن أن «المُحيط الإشكالي» هو بالأصل نزاع مفهومي، سياق من وجهات النظر المتنافسة، أو قل إن شئت: هو سياق للمعرفة والسلطة، لكن النزاع هنا متعلق بداخل المحيط الإشكالي، ويبقىٰ في داخله كمادة وحيدة للجدال، ولا يُطرحُ المُحيط الإشكالي -بذاته- علىٰ أنه مُشكلة تنتظر الإجابة»[1].

إذن فمقاربة العلمانية علىٰ أنها محيط إشكالي تعني أن ننظر إليها من خلال ما شكّلها تاريخيًا من أسئلة ومحكات ورهانات وأجوبة مطروحة، يقع في القلب من تلك المجموعة المتكاملة، كما أشرت سابقا، السؤال عن الحد الفاصل بين الدين والسياسة -والافتراض المسبق بأن هناك فاصلا ما يجب أن يحدد- أما المحكات والرهانات القابلة للتعريف هنا فهي الحقوق والحريات والقيم التي أصبحت ملتصقة تاريخيًا بنشأة الليبرالية مثل المساواة أمام القانون، وحرية العقيدة والتعبير، والتسامح، جنبًا إلىٰ جنب مع إمكانات وتبريرات الحرب والسلم[2].

---

(1) David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), 3-6.

(٢) وتوضح تلك المقاربة أيضًا ماهية التواشج التاريخي بين العلمانية والليبرالية، وكيف أدىٰ هذا الارتباط إلىٰ افتراض أن ممارسة الحقوق الليبرالية والحريات معتمد بشكل حاسم علىٰ رسم حد فاصل واضح بين الدين والسياسة.

لهذه المقاربة عدة مزايا: أولها في أنها تنبهنا إلىٰ الأسئلة المطروحة بقدر ما تنبهنا للإجابات المُعطاة، وتقطع الطريق علىٰ الاكتفاء بأي إجابة من الإجابات، سواء كانت إجابة تاريخية أو معاصرة أو أقرب أو أبعد عن الصواب، لأن ما يُهم في تلك المقاربة ليس مدىٰ دقة التمييزات المختلفة بقدر ما هي مهتمة بالأمور التي أصدرت بحقها تلك التمييزات بما تنطوي عليه من محكات وعواقب اجتماعية. ولذلك فإن تلك المقاربة لا تترك نفسها لتخر صريعة في فخ العلمانية المعيارية. وثاني مزايا تلك المقاربة أنها حين تلفت انتباهنا للأسئلة المتعلقة بتلك المحكات فهي إذ تفعل ذلك تدفعنا إلىٰ أن نأخذ في اعتبارنا الظروف التي نشأت تلك المحكات في ظلها، واحتدمت وكونت لنفسها شخصية مقنعة، فضلًا عن المفاهيم والممارسات والسيرورات التي تتحكم في إنتاج إجابات علىٰ تلك الأسئلة. هذه هي النقاط المحورية التي تدور حولها مناقشتي.

ما أقوله هو أن السيرورات التي يتم عبرها تطبيق المذهب العلماني لا تكف عن إعادة إنتاج السؤال نفسه الذي يحاول المذهب العلماني نفسه الإجابة عليه؛ وهو أين يُمكن أن يُرسم الحد الفاصل بين الدين والسياسة. وهذا يعني أن السيرورات التي يُمكن عبرها أن يُرسم هذا الحد الفاصل تعمل في نفسها علىٰ زعزعة هذا الحد نفسه باستمرار لا نهائي. وبالتالي، فإن أفضل ما يُميز العلمانية ليس الفصل بين الدين والسياسة، وليس مجرد تحكم الدولة وتنظيمها للدين، لكن هو عملية التورّط العميق الدائب في سؤال الدين والسياسة بهدف تعريف وتأمين الحقوق الليبرالية الأساسية. هذا التورّط المستمر هو سمة من سمات القدرات التنظيمية الدائمة التوسع للدولة الحديثة، وهذا ما نراه جليًا عبر تاريخ الدول العلمانية النموذجية وصولًا إلىٰ اللحظة الراهنة.

ولا أقصد من وراء ذلك أن أقول إننا جميعًا بشكل ما لا نملك إلا علمانية غير مكتملة أشير بها إلىٰ مفارقة الواقع والمثال، ولا أقصد إلىٰ «فضح» العلمانية لأكشف أنها ترتكز علىٰ أساطيرها الخاصة وأن ذلك يُعد نوعًا من أنواع التدين الذي يمتلك مقولات خاصة عن الإيمان. ولا لأقول ببساطة إن الدين والعلمانية متداخلان، لأن كل هذه المواقف تفترض بشكل مسبق مفاهيم معيارية للديني والعلماني، وكأن لكل منهما جوهرا مستقلا متعاليا علىٰ التاريخ، وبالتالي تتجاهل السيرورات والممارسات

التي يجري تعريف وإعادة تعريف الديني والعلماني عن طريقها. والأدهىٰ، أنها تحصرنا في المقولات المعيارية وكأن سلطة العلماني لا تكمن إلا في معياريته. كل هذه تعد أخطاء لأن الجدال المستمر، والحاد في كثير من الأحيان، حول تعريف وإعادة تعريف تلك المقولات نفسها طالما كان من سمات العلمانية التاريخية المميزة.

علىٰ العكس من ذلك، يُمكننا مفهوم المحيط الإشكالي من الطعن علىٰ تلك النتائج؛ إنه يحثنا علىٰ أن نعتبر أن سلطة العلماني تكمن بالأحرىٰ في سؤاله التأسيسي الذي دائمًا ما تثيرنا وتجبرنا علىٰ الإجابة عنه، لا في مقولاته المعيارية المفترضة مُسبقًا. لأن سؤال الدين والعلمانية لم يعُد سؤالًا مستدامًا فقط، بل وأصبح سؤالًا في غاية الإلحاح، وشكل نسقًا دائم الاتساع من الاهتمامات في الحياة الاجتماعية المعاصرة. مثل: هل يجب منع زواج المثليين، أو تعدد الزوجات، أو أي شكل آخر من أشكال الزواج؟ ولماذا؟ كيف نرد علىٰ ادعاءات الكفر والازدراء التي صاحبت الرسوم الكارتونية الدنماركية للرسول محمد؟ وعلىٰ المظاهرات التي خرجت كرد عليها؟ هل من الممكن اليوم أن نفرق بين معاداة الصهيونية ومعاداة اليهودية؟ ومن يحدد ذلك أهم المؤيدون أم المعارضون؟ متىٰ يُصبح العنف -وأضراره الجانبية غير المحسوبة- دفاعًا شرعيًا؟ وعن أي نمط من أنماط الحياة يكون هذا الدفاع؟

إن سؤال أين وهل هناك من الأساس خط فاصل بين الدين والسياسة يقع في القلب من هذه الاهتمامات، فلمناقشتها بطريقة متسقة وواضحة -وأيًا ما كانت الإجابة- لا يُمكن للمرء أن يتجنب طرح هذا السؤال الذي فرض حضورًا مستدامًا وملزمًا متزايدًا.

هذا الحضور المستدام الإلزامي هو ما يشغلني هنا. وأزعم أنه مرتبط تاريخيًا بسيادة الدولة الحديثة ومساحات عدم التحديد التي تؤسسها. إنني أهدف من مقاربة العلمانية كمحيط إشكالي إلىٰ أن أسلط الضوء علىٰ بعض بُنىٰ سلطتها وعدم استقرارها، وأن أبين أنها دائمًا ما تُنتج سؤالًا له إجابات واحدة لا يمكن لأحد، خاصة في هذ العصر، أن يقف منها موقفًا محايدا.

ما هي بنىٰ السلطة وعدم الاستقرار تلك، وكيف لها أن تُنتج سؤالًا حول الدين والسياسة بهذه الاستمرارية؟ هذا ما أبدأ في شرحه في الفصل الثاني من الكتاب، وأركز علىٰ السمات التي تؤكد علىٰ مركزية الدولة الحديثة وخصوصًا سلطتها القانونية -المتجسدة في مبدأ «حكم القانون»- بالنسبة إلىٰ العلمانية. وهناك مفهوم مركزي بالنسبة إلىٰ هذا النقاش يقع في القلب من حكم القانون وعليه مدار قصده وهو: المفهوم القانوني لـ «النظام العام» وهو ما أسميه «شرط الفاعلية» لسلطة العلماني، لأن سلطة الدولة في تحديد ما يصلح أن يكون دينيًا وتحديد توجه الحياة العامة تكمن بالأساس في مفهوم النظام العام. ولكن لأن مفهوم النظام العام تعبير عن سيادة الدولة امتلأ بالمفارقات والتناقضات التي أبهمت الفرق بين الدين والسياسة واستمرت في طرح سؤال الحد الفاصل بينهما. في الفصل الثاني، أشرح كيف أصبح من الممكن للشريعة الملبرلة ولتطبيق الحسبة أن يجدا مكانًا لهما تحت مبدأ حكم القانون عبر مفهوم النظام العام. إن ما تعبر عنه الحسبة ليس انحرافًا عن العلمانية، بقدر ما تعبر عن عمل سلطة العلماني علىٰ توريط الحياة الاجتماعية في شرك سؤال الدين والسياسة، إنها تُظهر ميل العلمانية نفسها إلىٰ الدفع بالدين لأن يصبح موضوعًا من موضوعات السياسة.

وتُساعد الحسبة في إثبات شيء آخر وهو أن سلطة العلماني توطد سيادة الدولة في نطاقات أوسع وأكثر حميمية عبر الحياة الاجتماعية. إن تضخيم سلطة العلماني لقدرات الدولة السيادية هو مسألة مفتاحية في هذا الكتاب. إنها تُشير إلىٰ أن سُلطة العلماني تجمع شيئين طالما اعتُقِدَ أنهما متعارضان: مساحة متزايدة من النقد والتنافس المعياريين، وتأكيد متزايد لسيادة الدولة علىٰ مجريات الحياة الاجتماعية.

ترىٰ وجهات النظر السائدة اليوم في سيادة الدولة أنها في طريقها إلىٰ الزوال، لأنها تُنتقد علىٰ نحو مُتزايد ويُعاد تشكيلها وإصلاحها وتقويضها كمفهوم وكممارسة في عالم قد أصبح الآن عالمًا مُعولمًا ونيو-ليبراليًا. إن رأيي حول السيادة يناقض تلك الآراء، لأن السيادة قد نُقدَت وقوِضَت ونوفِسَت منذ تشكلها في نسقها الحديث[1]،

---

(١) لمناقشة ممتازة حول التاريخ الحديث لفكرة السيادة وممارستها يُراجع:

Anthony Anghie, *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

إلا أن ذلك يقلل من أهميتها كمفهوم مُنظم للحياة المعاصرة. ومع ذلك فيستحسن أن أوضح ما أعنيه بسيادة الدولة بإيجاز.

أهدف من وراء الحديث عن توسع دائرة سيادة الدولة إلىٰ لفت الانتباه إلىٰ أمرين: الأول: هو توسع سلطة الدولة التنظيمية بين الحياة العامة وعلىٰ جنباتها، لكن بالرغم من ذلك لا أقول هنا بصورة موجودة بالفعل للحياة العامة سابقة علىٰ محاولة الدولة لتأكيد ذاتها. بدلًا من ذلك، كما سأشرح في الفصول التالية مستخدمًا مفهوم النظام العام؛ تآزرت قدرات الدولة التنظيمية مع النطاقات الاجتماعية التي هي محل لتلك القدرات التنظيمية. ولا أسعىٰ هنا أن أقول إن الدولة تتحكم في الحياة الاجتماعية، فالتركيز هنا علىٰ مفهوم «القدرة التنظيمية» الذي لا يُساوي مفهوم التحكم، وأعني بالقدرة التنظيمية مبدأ حق الدولة ومسؤوليتها عن تنظيم ما يُعد ضروريًا لذلك.

وبالتالي، عندما يتعرض النظام العام لتهديد حقيقي فالدولة تكون هي المسؤولة عن التدخل ولديها الحق وعليها تقع مسؤولية التدخل، وهي تمارس ذلك بطريقة، لنقل إنها لا تُشبه طريقة عمل أي شركة أو مؤسسة غير هادفة للربح أو منظمة مجتمع مدني يمكنها أن تحذو حذوها[1].

وعندما لا تريد أو لا تستطيع الدولة أن تتدخل إذا تعرض النظام العام لتهديد حقيقي يصبح هذا الغياب أساس اعتبارها دولة فاشلة، أي إنها لا تملك مقومات السيادة وبالتالي معرضة للتدخل الخارجي. وهذا يعني أن مبدأ السيادة نفسه يستلزم تراكب الدولة بشكل صحيح مع المساحات الاجتماعية التي تديرها ظاهريًا. إذن ما يدور عنه الحديث هنا هو توسع حق ومسؤولية الدولة في التنظيم جنبًا إلىٰ جنب مع توالد النطاقات الاجتماعية وتكاثرها وأن مفهوم النظام العام مساهم بشكل دائم الاتساع ومتعاظم النفوذ في مأسسة الحياة العامة وإدارتها، وهذا يستدعي حق الدولة ومسؤوليتها عن التنظيم بشكل أكثر اتساعا ونفوذًا.

---

(١) يُمكن بالطبع أن تتنازل الدولة عن تلك القدرة، بشكل كلي أو جزئي، لصالح كيان مستقل بخصوص نطاق اجتماعي محدد. لكن حقيقة امتلاك الدولة قرار التنازل عن تلك القدرة لا يُعبر إلا عن مسؤوليتها المبدئية بالأساس عن تنظيم هذا النطاق، خصوصًا أن الدولة تمتلك دائمًا حق إلغاء هذا التنازل ما إن رأت ضرورة لذلك خاصة للحفاظ علىٰ النظام العام.

وهذا يقودنا إلىٰ الأمر الثاني الذي أردت أن أسلط عليه الضوء، وهو أن السيادة ليست مجرد قدرة الدولة علىٰ التنظيم ولكنها مفهوم مركزي حاكم للحياة المعاصرة من حيث إنه يجمع عدة اهتمامات شائعة لتكوّن مزيجًا محددًا من القلق والرغبة اليوميين، مثل الرغبة اليومية في الحصول علىٰ قدر معين من الاستقرار والأمن. لكن ليس هناك أي سبب حقيقي لأن تقود تلك الرغبة إلىٰ نزعة متعسفة في إصدار القرارات (أي الاستثناء السيادي) كنتيجة حتمية، وفكرة حتميته هذه تقود إلىٰ شعور عام عظيم بالقلق، وليس من الضروري أيضًا أن تقاس جودة الحياة الاجتماعية بمعايير الأمن أو النظام العام والدفاع عنه لأن ذلك سيبدو علىٰ أنه يتعارض مع مُثُل الحرية والاستقلالية الحديثة. لكن هذه الأفكار قد انضمت بعضها إلىٰ بعض كأفكار ضرورية كل منها للأخرىٰ بشكل ما عبر السيادة كمفهوم مركزي حاكم علىٰ الحياة الاجتماعية المعاصرة في سياق الدولة الحديثة.

تُعبر المناقشات حول مسألة السيادة، ومحاولات فرضها والحفاظ عليها، والمشروعات الاجتماعية التي تعتبرها أمرًا لا فكاك منه- تُعبِر جميعًا عن هذا المزيج من الرغبات والتخوفات اليومية المذكورة، وبالتالي فعندما أتحدث عن تأكيد سيادة الدولة في آفاق أوسع وأكثر نفوذًا فإنني لا أعني فقط القدرات التنظيمية في نطاقات الحياة الاجتماعية التي ذكرتها آنفًا، بل أعني أيضًا أن ألفت النظر للطريقة التي تُفكر في تلك النطاقات من منطلق «نزعة الإقرار»[1] "Decisionism" أو من منطلق النظام العام والدفاع عنه أو من منطلق الأمن، هذه بعض مكونات ما أدعوه بإشكالية السيادة. فلا ينصب اهتمامي في هذا الكتاب فقط علىٰ توسع قدرات الدولة التنظيمية ولكن أيضًا علىٰ الإشكالية المتشابكة معها. وإذا كنت لن أولّي وجه المناقشة شطر السيادة كثيرًا فإنني سأعتني باستمرار بكيفية ارتباط مكونات إشكالية السيادة بسلطة العلماني ومن خلالها. إن جدليتي هنا تقول بأن المساحات الغامضة التي لا تفتأ تنتجها سلطة العلماني تخلق مجالًا بداخلها للنقد المعياري، وهو مجال يُمكِّن لسيادة الدولة وإشكاليتها عبر الحياة الاجتماعية، وأن الحسبة خير مثال علىٰ هذا.

---

(١) وهي نزعة سياسية تعني تحديد القيم القانونية والأخلاقية بناءً علىٰ قرارات تطلقها كيانات سياسية أو قانونية. [المترجم]

ريبة العلماني والسلطة الدينية في ظل حكم القانون

لقد أرسيت حتىٰ الآن أربعة مزاعم رئيسة. الأول: في توصيف العلمانية من خلال مفهوم المحيط الإشكالي، وقد جادلت عن أن سلطة العلماني لا تكمن فقط فيما تملك من قواعد تنظيمية ولكن تكمن أيضًا في الأسئلة والمحكّات التي تُرسخها في الحياة الاجتماعية وتعسّر من مهمة اجتنابها. يجب أن يُحسم فهم العلمانية علىٰ أنه سلطة مُساءلة، كنمط من السلطة يعمل عبر نشاط الأسئلة التي ينتجها. وتتطلب هذه الأسئلة بالتأكيد عدة افتراضات قبلية لتكون في ظلها قابلة للطرح والإجابة ولتعتبر مستحقة للجهد، وبالتالي يُحتمل أن تُرىٰ تلك الافتراضات القبلية علىٰ أنها نوع من أنواع المعايير، حتىٰ إننا في الوقت نفسه يُمكن أن نرىٰ في تلك المعايير صفة الإلزام وأن نرىٰ في الأسئلة إمكانية تحدٍّ لذلك الإلزام الذي تفرضه المعايير. إن الأسئلة في نهاية المطاف مواقف نقدية كما أنها تعبير عن الشك والتوجس والريبة. إذن فكيف لتلك المعايير أن تصبح شكلًا من أشكال السلطة، وكيف نجد أنفسنا فجأة ملزمين تجاه تلك المعايير؛ هذا أمر لم يخضع لمساءلة منهاجية كما خضع تطبيق حقول السلطة من قبل. ولا يقل ذلك أهمية عن مناقشة العلمانية كشكل من أشكال السلطة الضالعة في مساءلة المعايير ذاتها التي أنشأتها.

ويرتبط الزعم الثاني بهذا الآنف الذكر: وهو بخصوص أن العلمانية نفسها تجعل من الدين موضوعًا سياسيًا، وهذا جزء مما أعنيه حين أقول إن العلمانية متجذّرة في نشاط من المساءلة؛ حيث يُبهم الحد الفاصل بين الدين والسياسة في وقت تعيينه نفسه. ولا أعني بذلك أن الدين -قبل العلمانية- لم يكن يُستخدم أو يُساءُ النظر إليه كمفهوم سياسي أو لأغراض سياسية، كان ذلك حاصلًا بالتأكيد، لكن ما يهم هنا أن تلك الاحتمالية أضحت تُرىٰ بشكل مختلف في ظل العلمانية؛ فعلىٰ جانب يُرىٰ أي استخدام سياسي للدين علىٰ أنه استخدام زائف وغير أصيل وعلىٰ جانب آخر يُرىٰ أي استخدام مماثل علىٰ أنه خطر محدق يستتبع عدة آثار سياسية خطيرة واسعة النطاق، ونتيجة لذلك، تُرىٰ الدعاوىٰ الدينية من منظور الارتياب والقلق: ارتياب لاتهامها بأنها تُطالب بسلطة سياسية أو بمكاسب شخصية، وقلق بخصوص التداعيات السياسية الأوسع التي ستترتب علىٰ السماح باستخدام تلك الدعاوىٰ بهذا الشكل مرة أخرىٰ.

بعبارة أخرىٰ، أصبح من الممكن في ظل العلمانية أن تكون هناك سياسة مميزة للأصالة الدينية، وأصبح النيل ممكنًا من موثوقية أية دعوىٰ دينية سواءٌ أكانت أو يُحتمل أن تكون لغرض سياسي. وأصبحت الدعاوىٰ الدينية تُرىٰ ليس فقط علىٰ أنها ضلالات بل وعلىٰ أنها دائمًا ما يحتمل أن تكون خِداعًا يجب فضح نواياه ودوافعه الخفية. وأصبحت الدعاوىٰ الدينية محلًا لتدقيق خاص لازم وموضعًا للشك والتخوف الدائمين.

ثالث تلك المزاعم هو أن حكم القانون مبدأ لا غنىٰ عنه بالنسبة إلىٰ سلطة العلماني، فسلطة الدولة تقرر ما الذي يمكن أن يُعد أمرًا دينيًا وقدرتها علىٰ تحديد المساحة المسموح له بها في المجتمع كل منهما منوط بحكم القانون، لذلك دائمًا ما يتشابك القانون مع سؤال الدين والسياسة، وبالتالي يُصبح حكم القانون من أسس سلطة العلماني وعدم الاستقرار المتعلق بها. ويرتبط الزعم الرابع بهذا الأخير: وهو أن سلطة العلماني تفتح مساحة كبيرة للنقد المعياري جنبًا إلىٰ جنب مع تأكيدها المتزايد لسيادة الدولة علىٰ الحياة الاجتماعية.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف يكون للعلمانية -كسلطة مساءلة- بكل ما تولّده من قلق وارتياب أن تستشري وتحافظ علىٰ مكانتها عبر جنبات الحياة الاجتماعية؟ وما وجه الارتباط بين القانون وبين هذا الارتياب والقلق؟ وكيف لحكم القانون بالتبعية أن يُهيكل ويحول سلطة التقاليد الدينية -كالشريعة مثلًا- التي تندرج تحت حكمه؟ وما هي الاحتمالات التي يخلقها لتقييم ونقد دعاوىٰ السلطوية الإسلامية؟ وكيف له أن يسحب تلك الدعاوىٰ إلىٰ المحيط السياسي وإلىٰ السيادة المتصاعدة؟

هذه هي الأسئلة التي سأحاول أن أجيب عنها في الفصول (الثالث والرابع والخامس) وترتكز محاولتي علىٰ مقارنة إثنوجرافية بين محاكم الأحوال الشخصية وبين لجنة الفتوىٰ بالأزهر. هذا الاستقصاء كان مدفوعًا بما رأيت من فروق جمة بين استخدام الشريعة في ممارسة الجهتين، لقد لاحظت أنه بالرغم من أن كلتا الجهتين تستمد سلطتها من الشريعة فإن قليلا من الناس من سيطيع أحكام المحاكم الشخصية دون إلزام أو تنفيذ جبري، بينما يُذعن أغلب الناس للفتوىٰ الصادرة من لجنة الفتوىٰ

بالرغم من أنها لا تملك آلية تنفيذية تُذكر. وفي الوقت نفسه تمتلك محاكم الأحوال الشخصية عدة ضمانات قانونية ضد التلاعب القانوني، ويتخلل إجراءاتها الشك والتدقيق المستمران عبر مراحل إصدار الأحكام كافة، علىٰ الجانب الآخر، لا تملك لجنة الفتوىٰ أية ضمانات من النوع نفسه ولا تمارس إلا القليل من التدقيق حتىٰ في الحالات التي يبدو فيها التلاعب واضحًا. فإذا كان الأمر كما ذكرت آنفًا وأن كلتا الجهتين تستمدان أحكامهما من الشريعة وتتعاملان مع مجموعة متشابهة من الموضوعات؛ فلماذا يشعر الناس بالالتزام تجاه الفتوىٰ ولا يخالجهم الشعور نفسه تجاه المحاكم؟ ولماذا نجد الكثير من الشك والتدقيق بالمحاكم ولا نجده في لجنة الفتوىٰ.

لا تتعلق الظاهرة التي لاحظتها بمحاكم الأحوال الشخصية فقط، ولكن تمتد إلىٰ كل المحاكم الأخرىٰ من الاختصاصات كافة. بعبارة أخرىٰ، لقد بدت علىٰ أنها سمة مرتبطة بقاعدة حكم القانون في مصر بشكل عام، والأدهىٰ أنها تعكس مفارقة السلطة المتعلقة بقاعدة حكم القانون بشكل أعم، الأمر الذي تمت مناقشته بشكل واسع بأشكال متعددة في التنظير القانوني[(١)]. وتنعكس تلك المفارقة علىٰ المزاعم المتناقضة التي عادة ما تُطرح حول القانون- وفي آن واحد. فمن جهة أولىٰ: يُزعم أن القانون لا يحقق العدالة بل علىٰ العكس غالبًا ما يُعد شرطًا تعسفيًا في طريق تحقيق العدالة، وبالتالي يُعد القانون مصدرًا لانعدام الثقة. ومن جهة أخرىٰ: يُزعم ألا مناص من القانون لتحقيق العدالة بشكل عام، وبالتالي يُصبح القانون مصدرًا لا غنىٰ عنه للشرعية. الواقع أن تصور تحقق هذين الزعمين أمر جد عسير[(٢)]، إلا أنه يبدو أنهما

---

(١) ودائمًا ما يكون نقاشًا مُستعرًا. علىٰ سبيل المثال، النقد الحاد الذي وجهه المُنظِّر القانوني Pierre Schlag's لفكرة المعيارية القانونية، في "Clerks in the Maze," Michigan Law Review 91 (August 1993): 2053-74; والدفاع الحاد الذي رد به Francis J. Mootz III, "The Paranoid Style in Contemporary Legal Scholarship," Houston Law Review 31 (Fall 1994): 873-88

(٢) هناك مقاربة متعلقة بهذا الموضوع لدىٰ: Sally Falk Moore, Law as Process: An Anthropological Approach (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978). ويُراجع فصلها الأول علىٰ وجه الخصوص: "Uncertainties in Situations, Indeterminacies in Culture," 32-53. ومقاربة أحدث في: Veena Das and Debbie Poole, eds., =

سمتان حتميتان لمبدأ حكم القانون. ونجد مثالًا واضحًا علىٰ هذه المفارقة فيما يتعلق بمحاكم الأحوال الشخصية؛ فالناس يرون أحكامها بعين عدم الثقة بالرغم من أنها مستمدة من الشريعة بشكل واضح، ولكنهم في الآن نفسه يرون الشريعة شرطًا حتميًا لشرعية مثل تلك الأحكام. إن تحقق «مفارقة التوازي» تلك في محاكم الأحوال الشخصية وعدم تحققها في لجنة الفتوىٰ يُشير بوضوح إلىٰ أنها بُعد من أبعاد مبدأ حكم القانون.

في تلك الفصول الثلاثة سأستكشف حالة الارتياب التي تظهر في المحاكم وارتباطها بالمفارقة التي تمزج بين عدم الثقة والشرعية. وبتفصيل أكبر، وبطريقة إثنوجرافية، إن البُنىٰ المختلفة للسلطة الظاهرة فيما بين اللجنة والمحاكم من ارتباط تلفت أنظارنا إلىٰ ضعف فهمنا للسلطة بشكل عام. إن نقاشي هنا يؤكد أن الارتياب والتجذّر القانوني يعملان معًا بشكل ما وينتجان أثرًا دائريًا. إن الشك المستمر في التلاعب والثغرات القانونية يؤدي إلىٰ محاولة سد تلك الثغرات وإنهاء هذا التلاعب، لكن التعقيد القانوني المستمر الناتج عن ذلك يُنتج احتمالات أكبر للتلاعب ويزيد من عدد تلك الثغرات، وبالتالي يُعزز من الشك وعدم الثقة كنتيجة لذلك. وهكذا يتوالد القانون ويترسخ أكثر فأكثر كحالة من الشك والريبة فيما ينتجه هو نفسه.

وأجادل أيضًا أن توالد القانون متعلق بتوسع قدرات الدولة التنظيمية، وأنه يعود في أصله إلىٰ مفهوم مركزي مُحدِد لليبرالية وهو: اليقظة الدائمة ضد سوء استعمال للسلطة. وبينما تتوسع قدرات الدولة التنظيمية بين جنبات نطاقات الحياة اليومية؛ تنظر التشريعات إلىٰ تلك النطاقات علىٰ أنها من اختصاص السلطة، وبالتالي تصبح تلك النطاقات محلًا لاحتمالات التلاعب وأشكال الارتياب والشك التي تنتج التقاضي واللجوء إلىٰ المحاكم، وبينما تتزايد أعداد النطاقات التي تُعد موضوعًا من موضوعات القانون، تصبح أيضًا محلًا لتدخل الدولة بأشكال مختلفة. وينتج هذا

= Anthropology in Margins of the State (Santa Fe, NM: SAR Press, 2004), particularly the articles by Debbie Poole, "Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State," and Veena Das, "The Signature of the State: The Paradox of Illegibility," 35-65 and 225-52.

التدخل بدوره عدة مواقف يصعب التمييز بين ما هو قانوني وما هو غير قانوني من الإجراءات، ويؤدي هذا الغموض إلىٰ توسيع مساحات القلق والشك التي تنفتح بدورها علىٰ السياسة والتشريع.

وبالتالي يُنتج حكم القانون -كجزء من الدولة الليبرالية التنظيمية- مساحات واسعة من الاستثناء يتوسع عبرها باستمرار. إن عدم الثقة والشك والارتياب والاستثناء صفات مستوطنة كالأمراض في تلك السيرورة الحديثة المتميزة. وعندما تندرج الشريعة ضمن القانون ربما تكتسب هي الأخرىٰ بعض تلك السمات. إنني أعرض ذلك عبر قضية الحسبة المرفوعة علىٰ نصر حامد أبو زيد مرة أخرىٰ، وكيف أصبحت الشريعة في ظل القانون مبدأ غامضًا وغير محدد، وهي متشابكة مع بنية محددة من الشك والريبة. وأناقش أيضًا كيفية ظهور سؤال الجندر[1] والشريعة وتحوله لسؤال سياسي عبر القانون وساحات القضاء. وهنا، دائمًا ما تُعد الدعاوىٰ السلطوية الإسلامية موضعًا للشك حتىٰ وإن كانت مستمدة من الشريعة بشكل جليّ، وتُصبح موضوعًا مستحقًا للكشف وفضح الزيف لاستكشاف ما تنطوي عليه من دوافع سياسية. في المقابل، وفيما يتعلق بلجنة الفتوىٰ، لم يُطرح موضوع الجندر كسؤال سياسي، هذا بالرغم من سيطرة الرجال علىٰ كلتا الجهتين، وبالتالي فهما موضعان واضحان لعدم المساواة بين الرجل والمرأة.

توضح الحسبة والجندر كمثالين الطريقة المتميزة لهيكلة الشريعة في ظل حكم القانون، وكيف بدت عليها أعراض الشك وعدم الثقة والشرعية المتعلقة بحكم القانون، ويتناقش ذلك بشكل كبير مع أشكال السلطة التي تبدو في ممارسات لجنة الفتوىٰ. فعبر بحث إثنوجرافي تفصيلي للجنة الفتوىٰ أقترح أن ننظر إلىٰ الفتوىٰ علىٰ أنها نوع من أنواع «الرعاية بالذات» - أي: ممارسة أخلاقية/إيتقية تتحرك فيها الذات في شؤون الحياة بشكل يتناسب مع الحياة القيمية/الفاضلة التي يتشوف إليها التقليد الإسلامي. فبالرغم من كون مجلس الفتوىٰ منتجًا للإصلاح الحديث فإنها لا يشترك مع الشريحة تحت حكم القانون في بنىٰ الفاعلية والمفهومية نفسها، التي تُعد شرطًا حاسمًا لممارسة سلطة العلماني.

---

(١) الجندر أو النوع الاجتماعي أو الجنوسة: ويحيل إلىٰ الفرق الاجتماعي والثقافي بين الرجل والمرأة. [المترجم]

بنهاية تلك الفصول الثلاثة أتمنىٰ أن أكون قد نجحت في إلقاء بعض الضوء علىٰ الأسئلة التي طرحتها من البداية، وهي بالتحديد: عن مجموعة من الشروط المفهومية المؤسسة والمميزة للشك والقلق العلماني تحت حكم القانون، وكيف تمت هيكلة التقليد الإسلامي عبر فضاء القانون تبعًا لذلك، وكيف لذلك أن ينفتح علىٰ مساحة السياسة والسيادة.

المحامون الإسلاميون في ظل حالة الطوارئ

ويستكمل الفصل الأخير النقاش حول كيف قامت السلطة السيادية بهيكلة السلطة الدينية، ويركز علىٰ طريقة تعامل المحامين الإسلاميين مع حالة الطوارئ المصرية عبر ممارساتهم القانونية، وكما ذكرت آنفًا في تلك المقدمة، قبعت مصر تحت حالة الطوارئ من عام ١٩٦٧ علىٰ الأقل، مع تلك المدة الطويلة أصبحت حالة الطوارئ حالة طبيعية بأشكال متعددة، إلا أن سلطات دولة الطوارئ قد استُخدمت أيضًا في موجة واسعة من القمع ضد الإسلاميين، حيث اعتُقل الآلاف منهم لأجل غير مسمىٰ وتعرضوا للتعذيب لسنوات طويلة، ولقد بذل المحامون الإسلاميون الكثير من الجهد لوضع استراتيجية قانونية توفر بعض الراحة وحسن المعاملة لهؤلاء المعتقلين، وتثير تلك الاستراتيجية بدورها أسئلة عن علاقة حكم القانون بحالة الطوارئ وإمكانات الممارسة القانونية في ظلهما.

لم يكن عملي في هذا الفصل مدفوعًا فقط بخبرتي الميدانية مع هؤلاء المحامين؛ بل كان مدفوعًا أيضًا بمجموعة من الاعتبارات والمناقشات التي ظهرت في أعقاب هجمات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، التي وقعت في غضون شهور قليلة من عودتي بعد فترة ممتدة من العمل الميداني.

أعقبت هجمات الحادي عشر من سبتمبر وتبعاتها اهتمامًا واسعًا بمفهوم حالة الطوارئ، وبدأ الناس في مراجعة كتابات قديمة ومتباينة حول مفهوم العنف القانوني وحكم القانون وحالات الطوارئ[1]. وبدا عبر تلك النقاشات أن حالة الاستثناء

(١) علىٰ سبيل المثال بدأ الناس بمراجعة أعمال

Giorgio Agamben, especially his Homo Sacer)Stanford, CA: Stanford University Press,

السيادية -أي: قدرة الدولة علىٰ تعطيل مبدأ حكم القانون لحماية مبدأ النظام العام- تُمثّل سمة رئيسة -بل ربما تأسيسية- بالنسبة إلىٰ الدولة الحديثة. وتبين أن تاريخ «الاستثناء السيادي» يمكن أن يُعزىٰ إلىٰ كونه جزءًا من توسع سلطة الدولة الحديثة، وأن الفرق بين الحالات الطبيعية والاستثنائية طالما كان فرقًا غامضًا. وأوضحت عدة كتابات، علىٰ سبيل المثال، أن الولايات المتحدة تقبع تحت حالة طوارئ منذ عقود، أو علىٰ الأقل منذ الحرب العالمية الثانية، وتولت بعض الكتابات الأخرىٰ تسليط الضوء علىٰ غموض هذا التفريق في حالات متعددة لدول غربية ديمقراطية[1]. علىٰ ضوء تلك الأدبيات، لا يمُكن أن تُفهم حالة الطوارئ المصرية علىٰ أنها استثناء، بالعكس، فهي تبدو علىٰ أنها مُتسقة مع المعايير الحديثة.

نتج عن النقاش حول حالة الطوارئ اهتمام بما تنطوي عليه سلطة الدولة الحديثة من مخاطر وعدم وضوح، لكن أحداث الحادي عشر من سبتمبر أثارت مجموعة أخرىٰ من النقاشات أيضًا، تدور حول وجود وماهية المخاطر التي ينطوي عليها الدين والتدين، وكيفية احتواء تلك المخاطر وسبل دفعها، وانطوت تلك النقاشات حول المخاطر وسبل الوقاية منها علىٰ مفهوم العلمانية كشكل من أشكال السلطة.

= 1998) and Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive (New York: Zone Books, 1999). أيضًا أعمال Robert Cover: علىٰ سبيل المثال عمله بعنوان "Violence and the Word," in Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover, ed. Martha Minow, Michael Ryan, and Austin Sarat (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

(1) Jules Lobel, "Emergency Power and the Decline of Liberalism," Yale Law Journal 98, no. (1989) 7: 1385-433; Michal R. Belknap, "The New Deal and the Emergency Powers Doctrine," Texas Law Review 62 (August 1983): 67-109; Joel B. Harris and Jeffery P. Bialos, "The Strange New World of United States Export Controls under the International Emergency Economic Powers Act," Vanderbilt Journal of Transnational Law 18 (Winter 1985): 71-108; William E. Scheuerman, "Globalization and Exceptional Powers: The Erosion of Liberal Democracy," Radical Philosophy 93 (January/February 1999).

وانظر أيضًا عمل Giorgio Agamben التاريخي لتطور العمل السيادي في أوروبا في كتابه:
State of Exception, trans. Kevin Attel (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 1-31.

ومن ثم كان هناك نقاشان متوازيان، أحدهما عن عدم وضوح ومخاطر سلطة الدولة الحديثة، وثانيهما عن مخاطر الدين وسُبُل دفعها، وهو النقاش الذي تضمَّن مفهوم العلمانية كشكل من أشكال السلطة؛ وكأن هذين النقاشين لم يلتقيا إلا لِمامًا[1]. وبالنظر إلىٰ أن حالة الطوارئ المصرية الممتدة لم تكن سابقة استثنائية، وأنها قد بررت حالة الطوارئ علىٰ أنها دفاع موجه ضد حركة دينية؛ ألا توفر تلك الحالة تبصّرًا جديدًا لتلك النقاشات؟ ألا توفر تجربتي مع المحامين الإسلاميين في مصر مقاربة تجمع النقاشين جنبًا إلىٰ جنب؟ كانت تلك الأسئلة بعضًا مما أثار ما دونته في الفصل الخامس.

أناقش في الفصل الخامس كيف أمكنت حالة الطواري المصرية من ظهور «لغة عدالة» متجذرة ومتشابهة مع السرديات الإسلامية والتقليد الإسلامي، وكيف استخدم المحامون الإسلاميون تلك اللغة ووظفوها في تقاضيهم. إن اللافت في هذه اللغة أنها وإن كانت نقدية تجاه فكرة «الإنسان» كموضوع رئيس وموضع للحقوق والرعاية، فإنها قد هدفت إلىٰ تيسير الممارسات القانونية القائمة علىٰ اعتبار «الإنسان» موضوعًا رئيسًا للحقوق. وأزعم أن هذه الحقيقة تكشف علاقة رئيسة تربط بين العلمانية كسلطة وبين حكم القانون وبين الدولة الحديثة. إن نقاشي يدور حول فكرة أن طول مدة حالة الطوارئ المصرية أنتج مساحة لتضافر المفاهيم القانونية الطبيعية والاستثنائية، وهي مساحة عنف وقلق، ويتبدىٰ في تلك المساحة بعض معالم حدود مبدأ حكم القانون. وبالتالي أصبح من المطلوب من هؤلاء المحامين العاملين في ظل تلك المساحة أن يجدوا طرقًا للتغلب علىٰ تلك الحدود؛ وقد فعلوا ذلك بتوسّل مفاهيم وسرديات مرتبطة بالتقليد الإسلامي واستخدامها في ممارساتهم القانونية بدقة

---

(١) لعرض لتلك النقاشات راجع:

John Milbank, "Sovereignty, Empire, Capital, Terror," in *Dissent from the Homeland: Essays after September 11*, ed. Stanley Hauerwas, and Frank Lentricchia (Durham, NC: Duke University Press, 2003), and "The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority," New Blackfriars 85, no. (2004) 996: 212-38.

عالية، وكان ذلك التوسل جزءًا من محاولة استعادة القانون وإعماله بعد أن تم تعطيله لمدد طويلة.

لكن كيف لهذا التوسل والاستجداء أن يكونا ممكنين؟ أوضح في الفصل الخامس كيفية تحقق تلك الإمكانية عبر المفهوم القانوني للنظام العام الذي أفضتُ في تفصيل مفارقاته وتناقضاته في الفصل الثاني. إن النظام العام مفهوم محوري في التفريق القانوني المُعاصر بين النطاق العام والنطاق الخاص ومتعلق في الآن نفسه بحكم القانون -الذي تجب عليه حمايته مع الاستثناء السيادي- إذا كان حكم القانون غير قادر علىٰ حماية نفسه. ولكن يُرىٰ النظام العام أيضًا علىٰ أنه تعبير عن مبادئ وحساسيات سرديات النزعات التخصيصية[1] المُفترض أنها لا تُعبر إلا عن ميول الأغلبية، ولكن ذلك يُعد أساسيًا أيضًا بالنسبة إلىٰ الدولة. إن تعطيل العمل بالقانون يُمكن أن يكون باسم النظام العام وللدفاع عنه، لكن استجداء تلك المبادئ والسرديات والحساسيات التي يبدو أن مفهوم النظام العام ينطوي عليها كان من الممكن لها أن تُعيد العمل بالقانون. ولأن التقليد الإسلامي في مصر يُعد مكونًا مهمًا من مكونات النظام العام ومبدأ تأسيسيًا بالنسبة إلىٰ الدولة؛ رأىٰ المحامون الإسلاميون أن إثارة تلك المبادئ والمفاهيم والسرديات التي تمثل تشابكًا بين القانون وبين التقليد الإسلامي يُمكن أن تُثار باسم الحفاظ علىٰ النظام العام.

وبما أن الإسلام يُعد جزءًا من النظام العام وعاملًا مؤسسًا بالنسبة إلىٰ الدولة، فربما يُعد هذا الأمر مُناقضًا لسلطة العلماني، إلا أن هذا الأمر، كما أوضحت في الفصل الثاني، أتاح للدولة أن تُقيّد المدىٰ الاجتماعي لفعل الإسلام لتُمارس مبدأ «فعل» العلماني، وهو: قدرة الدولة علىٰ تحديد ما يُعد أمرًا مقبولًا كـ «ديني» ولأي مدىٰ يُمكن أن يتحرك في الحياة الاجتماعية. ويُمكن أيضًا أن يُقال إن المبدأ المؤسس لسلطة العلماني نفسه يُتيح استخدام لغة العدالة -حتىٰ وإن كانت دينية- للاشتباك مع هذه السلطة نفسها.

---

(١) «التخصيصية» هي نزعة سياسية تحاول فرض مصالح شريحة ضيقة من المواطنين عبر الحكم السياسي وفرض سيادتها اجتماعيًا وثقافيًا وبالتالي إلحاق الضرر ببقية فئات المجتمع وشرائحه. [المترجم]

لقد ذكرتُ آنفًا أن مفهوم النظام العام كمفهوم قانوني يُعدُ جزءًا من التمييز الحديث بين النطاقين؛ العام والخاص، إن ما دعوته بسؤال العلمانية -أي مسألة رسم حد فاصل بين الدين والسياسة- يبدو أن له تبعات علىٰ النظام العام، ولم يكُن إعطاء سلطة رسم هذا الحد للدولة إلا من باب حماية النظام العام وهي سلطة محمية بقوة القانون، لكن عندما لا يستطيع القانون أن يحمي النظام العام، عندها يُمكن أن يتم تعليق العمل بالقانون بموجب قرار سيادي، عبر السلطة السيادية الحاسمة للاستثناء. ما يعنيه هذا أن سلطة العلماني ليست فقط نابعة من حكم القانون ولكنها أيضًا تستمد مُمكناتها من الاستثناء السيادي الراسخ بدوره في حكم القانون.

ازدادت الصلة الكامنة بين سلطة العلماني والاستثناء السيادي وضوحًا وأضحت أكبر تأثيرًا في هذ العصر حيث استمرت الدول في تبني معايير فوق-قانونية من أجل دفاعها المزعوم ضد أخطار العنف الديني المُدّعاة. واستمر المزيد من نطاقات الحياة الاجتماعية في الوقوع تحت سطوة مفاهيم وممارسات «الأمن القومي» الذي أصبح بدوره باراديم/ نموذجًا يحظىٰ بانتشار وسيادة عالميين، ففي الوقت الذي تم فيه تطبيق حالة الطوارئ أصبح سؤال حدود تطبيق القانون حتميًا وشديد الوضوح، لكن كما ذكرت آنفًا، وظفت مصر مفاهيم الأمن القومي لعقود طويلة تحت ذريعة حماية النظام العام من العنف الديني. وبناءً علىٰ ذلك، هل ينبئ تاريخ مصر الحديث بحالة علمانية وشيكة؟ حالة تكشف عن توسع في استخدام لغة عدالة متشابكة مع اللغة الدينية، التي أتاحتها اللغة العلمانية الظاهرية، التي تنتقدها بالأساس ولكنها تُيسر من عملها في الآن نفسه؟ كصورة الكفّين اللذين يرسم كل منهما الآخر باطراد؟ إنني أبقي علىٰ تلك الأسئلة كأسئلة مفتوحة، لكنني حين أتعرض لها أسعىٰ إلىٰ أن أصل بالنقاشين المتصلين اللذين ظهرا بُعيد أحداث الحادي عشر من سبتمبر إلىٰ مقاربة أدق، أي النقاش حول حالة الطوارئ والاستثناء السيادي والثاني عن العلمانية كشكل من أشكال السلطة.

سلطة العلمانية ومفارقاتها

يتضح من تلك القصة التي سردتها أنني أتناول عدة مفارقات في طريق استقصاء الممارسة القانونية الإسلامية في مصر، وهي التي أدّت بي إلىٰ أسئلة أعمق حول

العلمانية وسلطة العلمانية. فهل كانت الحسبة مثالًا علىٰ علمنة أحد المفاهيم الدينية أم أنها كانت انحرافًا عن المفاهيم القانونية العلمانية؟ كيف ظهرت قضية كقضية الحسبة وهي ظاهرة المعارضة للتوقعات العلمانية والشريعة المُلبرلة -التي توافق تلك التوقعات- تحت الشرط القانوني نفسه؟ فبالرغم من أن الشريعة لا غنىٰ عنها بالنسبة إلىٰ القانون فإنها تُعد موضوعًا للشك والتدقيق الدائمين ولا تُمارس إلا القليل من السلطة في النطاق القانوني. لكن في نطاق لجنة الفتوىٰ، يتناقص هذا الشك، وتُمارس الشريعة سلطة عظيمة، فكيف إذن لهذا التناقض أن يُفهم؟ لقد مكّنت حالة الطوارئ من استخدام لغة عدالة ضاربة الجذور في التقليد الإسلامي، وهو تقليد ناقد لفكرة أساسية «الإنسان» كموضوع للحقوق، ولكن بالرغم من ذلك هدفت تلك اللغة إلىٰ إعادة وتيسير الممارسات القانونية التي تعتمد بالأساس علىٰ «الإنسان» كموضوع رئيس للحقوق، فما هو الوضع الذي مكّن من حدوث ذلك؟

عبر عدة طرق، سواء تحليل منطق فهم القضايا وأحكام القضاء ودراسة القانون والتشريعات، والتدقيق بالتغييرات التاريخية في القوانين، والملاحظة الإثنوجرافية لجلسات محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ التابعة للأزهر وتتبع عمل المحامين الإسلاميين القانوني؛ عبر كل تلك الطرق أحاول أن أستكشف الشروط التي مكّنت من ظهور تلك المفارقات سويًا.

أزعم أن تلك المفارقات قد ظهرت بسبب سلطة العلماني نفسها، فلا يُمكن أن نرىٰ العلمانية علىٰ أنها مجرد الفصل بين الدين والسياسة أو مجرد سيرورة لتطبيق المعايير التنظيمية عبر أرجاء الحياة الاجتماعية. إن العلمانية مجدولة بالمفارقات كاليدين ترسمان بعضهما بعضًا وتمحوان بعضهما بعضًا ثم تُعيدان الرسم كرّة أخرىٰ، وبشكل أقرب في كل مرة. من أجل استيعاب أفضل لتلك المفارقات يجب أن نُقارب العلمانية علىٰ أنها «مُحيط إشكالي»؛ أي ترتيب تاريخي من السلطة يُحتّم طرح أسئلة ترسم الحد الفاصل بين الدين والسياسة ويُظهرها علىٰ أنها لا مفر منها بالنسبة إلىٰ وضوح حياتنا العملية.

وعلىٰ ذلك فسواء أكانت مصر دولة دينية أم علمانية فإن تلك المسألة ليست إلا تعبيرًا عن ذلك الإشكال المحوري، وبالتالي يجب علينا أن نتعمق في الظروف

والشروط التاريخية التي أمكنت من ظهور تلك الأسئلة بهذه القوة، في الظروف والأشكال المتميزة التي تتخذها والمبادئ والآليات التي تعمل من خلالها، والمساحات التي تُقرها بأشكال مُتغيرة باستمرار وتُعمق من عدم استقرارها. ترسم الفصول التالية حدودًا لبعض تلك الخصائص وتوضح ما تُعاني منه من توترات تؤدي دائمًا إلىٰ جعل الدين موضوعًا من موضوعات السياسة، وبتسليط الضوء علىٰ تلك الخصائص وما يرتبط بها من توترات وشرح كيفية تشكيلها لهيئة وممارسة الشريعة في مصر المُعاصرة، أتمنىٰ أن أكون قد أضأت ووضحت بعضا من النقاط التي بدأت بها عن كيفية عمل العلمانية، وتأثيرها في الحياة الاجتماعية، وسماتها التناقضية.



الفصل الأول

تقنين الحسبة في قضية

نصر حامد أبو زيد



الفصل الأول

تقنين الحسبة في قضية نصر حامد أبو زيد

بدأت الدولة المصرية في المشروع التحديثي منذ القرن التاسع عشر، عبر عملية إعادة بناء مؤسسات الحكم لتحسين جودة حكمها من جهة، وتحسين حياة موضوعاتها **[مواطنيها]** وفقًا للمعايير المُستمدة من الدول الغربية الأوروبية من جهة أخرىٰ. لكن كان علىٰ الدولة المصرية خلال تلك العملية أن تواجه سؤالًا مركزيًا، وهو: هل يجب عليها أن تتفاعل مع التقاليد الإسلامية طويلة الأمد -المعروفة بشكل جمعي باسم الشريعة الإسلامية- المتموضعة بشكل عميق في بنية المؤسسات الاجتماعية المصرية، التي تمارس سلطة عميقة علىٰ مجموعة واسعة من الأنشطة الاجتماعية؟ وإلىٰ أي مدىٰ يمكن أن يكون هذا التفاعل؟! ولهذا الرسوخ ولتلك السلطة الواسعة التي تتمتع بها الشريعة أصبحت هدفًا رئيسًا منذ البداية للتحول المصري تجاه المشروع التحديثي.

لقد لعب القانون -وما زال- دورًا مهمًا في مشروع إعادة الهيكلة المصري، وقد كان أداة الإجبار التي يتم من خلالها نشر المفاهيم القانونية الغربية التي تحدد للمصريين الطرق الممكنة لممارسة حياتهم، وتحولت الشريعة التي كانت مدخلًا مفتاحيًا إلىٰ نطاق واسع من الأنشطة الاجتماعية، وأخضعت إلىٰ تلك الشروط القانونية الجديدة، وبالتزامن مع ذلك، أصبح القانون موقعًا أساسيًا للجدل والممارسة الإسلاميين، وأثّرت سلطة الشريعة بوصفها جزءا من القانون في تحديد مفاهيمها وطريقة ممارستها. لهذا السبب بالتحديد، لا يُمكن للمصريين المُعاصرين تناسي أخذ الشروط القانونية في الحسبان في محاولة إعادة التفكير في دور الإسلام في حياتهم الشخصية أو السياسية علىٰ السواء، وللسبب نفسه، لا يُمكن أن يتخلىٰ أي تحليل لائق للممارسات الإسلامية في مصر المعاصرة عن أخذ الشروط والأوضاع القانونية

وتأثيراتها في الاعتبار. كيف أثَّر التحول القانوني في الشريعة؟ وبأي طريقة قامت الظروف القانونية الجديدة بتحويل المفاهيم والممارسات الإسلامية المتميزة في مصر؟ هذه الأسئلة هي ما أبدأ باستكشاف أبعادها في هذا الفصل، عبر مجموعة معاصرة -مثيرة للجدل- من الأحكام القضائية عن الإسلام والرِدّة صدرت في قصية الأكاديمي نصر حامد أبو زيد.

كما أشرت في المقدمة، إن تبني مشروع تحديثي لا يُنتج تجانسًا ثقافيًا، ومن ثَمَّ لا يُمكن أن يُفهم بشكل غائي؛ إلا أنه، مع ذلك، يتضمن تبني مفاهيم ومقولات ومساحات محددة في عملية خلق ممكنات وقيود محددة لسيرورة الخطاب والجدال والممارسة. إن الحكم المتعلق بقضية نصر حامد أبو زيد الذي أناقشه هنا يوضح بجلاء تام عدة جوانب من الممكنات التي خلقها المشروع التحديثي المصري للممارسة والجدل الإسلاميين، وسأسلط الضوء في هذا الفصل علىٰ بعض المفاهيم والمساحات الحديثة التي أتىٰ الحكم بعكسها في تلك القضية، وكيف تم تكوين الشريعة مفهوميًا من خلال تلك المفاهيم، وخلال هذه المسيرة سأتناول بعض التغيرات التاريخية المحددة التي أسهمت في خلق تلك المفاهيم والمساحات.

وتمتاز المبادئ التي استند إليها الحكم الصادر في قضية نصر حامد أبو زيد بأهمية كبيرة في توضيح تشكيل الشريعة الإسلامية في ظل المشروع التحديثي المصري، وسأناقش العديد من أطرها في الفصول التالية، وسأستدعي الأحكام نفسها مرارًا وتكرارًا لتوضيح جوانب ومساحات مهمة في السلطة الحديثة التي أصبحت مُستقرًا للشريعة الإسلامية في مصر.

مفهوم التقليد الخطابي

يَنْصَبُّ هذا الفصل علىٰ القانون المدني (أي: القانون القارّي ذي الأساس الفرنسي) بإزاء الشريعة من حيث تشابهاتهما واختلافاتهما، وطرق تحول ماضي مصر المميز إلىٰ ما تلاه، لكن محاولة تحديد مفهوم الشريعة والقانون المدني يشوبها صعوبة بالغة، ويُلاحظُ المنظِّر القانوني آلان واتسون أن تلك الصعوبة تنبع من القانون المدني؛ لما فيه من وحدة مُتعالية علىٰ الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

المحددة للبلدان التي يعمل علىٰ تقنينها[١]. ويصعب تحديد مفهوم الشريعة للسبب نفسه تقريبًا. ويقترح جي. إتش. هيرمان، مُنظر القانون المقارن، طريقة مُفيدة لفهم القانون المدني علىٰ أنه: «ليس مجموعة من القواعد المعنية بالعقود والتعاملات والجرائم، بالرغم من أن تلك القواعد ستكون بشكلٍ ما انعكاسا لهذا التقليد. لكنه مجموعة من المواقف المتجذرة بعمق والمشكلة تاريخيًا تجاه طبيعة القانون، وتجاه دور القانون في المجتمع، وتجاه التنظيم السليم وعمل النظام القانوني، وتجاه ما عليه القانون وما يجب أن يكون عليه، وتجاه طريقة تطبيقه وطريقة دراسته وطريقة تحسينه حد الكمال وطريقة تعليمه»[٢].

هذه الفكرة توازي -بشكل ما- مفهوم طلال أسد عن التقليد الخطابي كحل للصعوبات التي تقف بوجه وصف الإسلام[٣]، وتقتضي تلك المقاربة من المرء أن يبدأ المفردات المميزة وتطور المفاهيم في النصوص ذات العلاقة[٤]، مع وصل ذلك بالبُنىٰ المتغيرة تاريخيًا ليوضح كيفية ارتباطها «بأشكال متعددة بتشكيل الذوات الأخلاقية، والتلاعب بالسكان -أو مقاومة التلاعب- وإنتاج المعارف المُلائمة»[٥]. وسأحاول في هذا الفصل أن أقارب القانون المدني والشريعة كتقاليد خطابية، وستمكنني مثل هذه المقاربة من أن أدرس التحولات القانونية المصرية من حيث هي إعادة تشكيل لتقليد خطابي عن طريق خطاب وممارسات تقليد خطابي آخر أكثر قوة.

يقع مفهوم التقليد الخطابي المُستخدم في هذا الفصل، إلىٰ حد ما، في خلاف مع

---

(1) Alan Watson, *The Making of the Civil Law* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).

(2) J. H. Merryman, *The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Europe and America* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1985), 2. See also more generally, H. Patrick Glenn, *Legal Traditions of the World: A Sustainable Diversity of Law* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2010).

(3) Talal Asad, "On the Idea of an Anthropology of Islam," in *Occasional Papers,* Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

(4) Ibid., 14.

(5) Ibid., 7.

فكرة «التقليد المُخترع» المستخدمة حتىٰ الآن بشكل واسع في النقاش الأنثروبولوجي حول الإسلام والشرق الأوسط، وتعتمد تلك الفكرة بالأساس علىٰ أن الماضي مستودع من الرموز يُمكن أن تكون محلًا للتأويل والتلاعب -السياسي في الأغلب[1]- لأغراض معاصرة، وينصب تركيزها علىٰ الرموز واستخداماتها. لكن مفهوم التقليد الخطابي يختلف من حيث موضع تركيزه، فهو تركيز لا يولي الكثير من الاهتمام للرموز بقدر ما يولي الاهتمام للجدل والممارسات والتقنيات التي تُمثل أرضية قوة الرموز ومنها تستمد سلطتها وتميزها، ويجب أن نتذكر أن الرموز تكتسب فاعليتها من مواقعها في الجدالات[2]، وأن علىٰ الجدالات؛ لكي تكون مُقنعة ومبررة ومُلزمة للرد، أن تستوفي بعض الشروط. فينبغي علىٰ سبيل المثال، أن تُناقش الموضوع الصحيح، وأن تستشهد بالسلطة الصحيحة، وأن توظِّف النمط الجدالي الصحي، وجميعها تشكلت تاريخيًا جنبًا إلىٰ جنب مع الممارسات والمؤسسات وبالارتباط معها، وهي جميعها ما يضع التقليد موضع التساؤل.

إذن، فالاهتمام ليس مُنصبًا علىٰ التلاعب الرمزي ولكن علىٰ مكونات الحُجج والجدالات المُستخدمة في القضية وظروفها التاريخية، ولكن يجب ألّا يُفهم من ذلك أنني أعتقدُ أن كل المفاهيم والممارسات مُعتمدة علىٰ ظاهر الجدل، علىٰ العكس من ذلك، ينصب تركيزي علىٰ الشروط الخطابية للحجج المُقنعة وبعض التحولات التاريخية التي أدت لظهورها، وهذا هو سبب استخدامي لمفهوم التقليد الخطابي. وعلاوة علىٰ ذلك، لا أفترض خلال التشديد علىٰ مفهوم التقليد الخطابي أن كل الحجج والجدالات يجب أن تكون نَصّيّة بل يمكن أن تكون لفظية أيضًا. مع أخذ هذا في الحسبان، نلتفت الآن إلىٰ قضية نصر حامد أبو زيد والحكم الصادر فيها، وما استُشهِد به فيها، مع النظر للطرق التاريخية لتشكل هذا.

---

(١) علىٰ سبيل المثال:

Dale Eickelman, and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

(٢) لا أقول هنا باستحالة فهم الرموز بمعزل عن الحجج، لكن ما أقوله أن طريقة تأثيرها مُعتمدة علىٰ طريقة استخدامها داخل الحجج.

الحسبة في قضية نصر حامد أبو زيد

أصدرت محكمة النقض المصرية -أعلىٰ جهة قضائية مدنية وجنائية في البلاد[١]- حكمًا مثيرًا للجدل في عام ١٩٩٦ بحق نصر حامد أبو زيد أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة القاهرة، أيدت فيه حكمًا سابقًا لمحكمة استئناف القاهرة باعتبار نصر حامد أبو زيد مُرتدًا عن الإسلام، ويترتب علىٰ ذلك إبطال عقد زواجه من زوجته[٢]، وهذا بالطبع علىٰ خلاف رغبتهما.

ووجِد الدليل علىٰ ردة أبو زيد في أعماله المنشورة، التي كان قد قدمها من قبل لجامعة القاهرة كبحث من أبحاث الترقية، ومع تقرير لجنة المراجعة بدأ كل هذا النقاش الذي قاد في النهاية إلىٰ صدور الحكم، فرفضت اللجنة ترقيته علىٰ أساس عدم الكفاءة، وسرعان ما أصبح هذا النقاش موضوعًا لصراع مرير في حرم جامعة القاهرة بين مؤيدي نصر ومُعارضيه، وقد تصدر هذا الجدال صفحات الأخبار الدولية التي شكلت ضغطًا علىٰ الجامعة للعدول عن قرارها.

عند هذه النقطة بدأ معارضو نصر أبو زيد برفع تلك الدعوىٰ، وقد رفعوها من خلال قانون الأحوال الشخصية حيث ما زالت الشريعة الإسلامية تتمتع بقوتها، واستخدموا بندًا في قانون الأحوال الشخصية ليقدموا من خلاله مبدأ مُحددًا من الشريعة الإسلامية لم يُنصّ عليه بوضوح في القانون، ويُسمىٰ هذا المبدأ بالحسبة.

تعتبر الحسبة ممارسة فردية وجماعية للنقد الأخلاقي، وتُعرف في الشريعة بأنها: «الأمر بالمعروف إذا أظهر الناس تركه، والنهي عن المنكر إذا أظهر الناس فعله»[٣]

---

(١) محكمة النقض هي أعلىٰ محكمة استئناف جنائي في مصر، وهناك محكمة إدارية مستقلة هي «مجلس الدولة» وكلتاهما منفصلة عن المحكمة الدستورية العليا. من أجل مناقشة النظام القضائي المصري مع تركيز خاص علىٰ المحكمة الدستورية العليا راجع:

Tamir Moustafa, The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics, and Economic Development in Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

(٢) طبقًا لقانون الأحوال الشخصية المصري لا يمكن لغير المسلم أن يتزوج بمسلمة، ويعد ذلك ردة عن الإسلام وفقًا لبعض المذاهب.

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال: عمر عبد الرحمن، ميثاق العمل الإسلامي، مكتبة ابن كثير، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٠٠.

وقد كانت عاملا من عوامل دعم الوضع القانوني والديني في مصر حتىٰ من قبل تلك القضية. واحتج الأساتذة الأكاديميون رافعو الدعوىٰ بأن لهم أن يرفعوا دعوىٰ قضائية تأسيسًا علىٰ هذ المفهوم، زاعمين أن أعمال أبو زيد المنشورة تُعد دليلًا علىٰ ردته، ولا يمكنه أن يتزوج من امرأة مُسلمة بناء علىٰ تلك الردة، وقد التمسوا من المحكمة علىٰ هذا الأساس إبطال عقد زواجه فورًا.

عادة ما يُطلب من المُدعين أن يوضحوا أسباب انشغالهم بزواج أبو زيد، وعادة ما يردون بأنهم في الواقع لا يعنيهم أمر زواجه، إلا أنهم كانوا معنيين باستصدار حكم الردة، الذي سيُحدد علىٰ أساس صدوره إن كان يستحق الترقية، أو حتىٰ المنصب بقسم الدراسات العربية والإسلامية. وهذا ببساطة لأن بنية القانون المصري، الذي ظهر علىٰ أساس عدة تغيرات تاريخية حديثة، ضمّنت الشريعة الإسلامية الموجودة منذ أمد طويل ضمن قانون الأحوال الشخصية، ولذلك قدموا القضية إلىٰ محكمة الأحوال الشخصية لأن هذه كانت الطريقة الوحيدة الممكنة لاستصدار حُكم بِرِدَّتِه.

وقد فاقت نتائج دعواهم توقعات أي شخص، فالمحكمة لم تحكم فقط بردة أبو زيد وبطلان عقد زواجه، لكنها أيضًا، بذلك، قد وضعت سابقة قضائية مُذهلة تُشير إلىٰ إمكان رفع دعوىٰ الحسبة من أي مواطن مصري مسلم، وقد رأت الحكومة هذا الإعلان علىٰ أنه ناقوس خطر دفعها إلىٰ الإسراع في قصر حق رفع دعوىٰ الحسبة علىٰ النيابة العامة[1]. أثارت تلك الخطوة غضب الإسلاميين والليبراليين جميعا، فغضب الإسلاميون لأن ذلك حظر لما رأوه حقًا أصيلًا للأفراد، وغضب الليبراليون لأن ذلك يُعد اعترافًا رسميًا بصحة مبدأ الحسبة.

يستهدف هذا الفصل غرضين رئيسين، أولهما: مراعاة مبدئية لموضوعات وجدالات مُختارة حول حكم المحكمة، وتحديد نطاق بعض التغييرات التاريخية التي جعلتها ممكنة، ويوفر ذلك خلفية تاريخية ملائمة للممارسات القانونية المصرية المُعاصرة. وثانيهما: دراسة كيفية تحديد المحكمة لمفهوم الحسبة وتفصيل بعض

---

(1) Kilian Balz, "Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The "Abu Zayd Case." " Paper presented at the Middle East Studies Association of North America annual meeting, November 21-24, 1996. وسأناقش دور النيابة العامة بتفصيل أكبر في الفصل الرابع

التغيرات المحددة التي حدثت لمفهوم الحسبة كنتيجة لإدراجه ضمن سياق القانون المدني. تدور الفكرة علىٰ أن الحسبة، بالرغم من أنها مُستمدة من الشريعة، قد تغيرت تغيرا جذريًا نتيجة لإدراجها ضمن القانون المصري بطريقتين: فقد أصبحت مرتبطة بمجموعة جديدة مختلفة من المفاهيم والمقولات، وتغيرت طريقة سَنِّها كُليًا. وتوضح التغيرات التي تعرض لها مفهوم الحسبة بعضًا من التغيرات التي لحقت بالشريعة في مصر بعد تلقّي القانون المدني، وتوفر أيضًا لمحة عن ممكنات الفعل والنقد العام الجديدة التي أصبحت ممكنة بعد مثل تلك التغيرات التي لحقت بالشريعة، وهي ممكنات لم يكن مُتوقعًا أن تظهر من داخل أي إطار عمل ليبرالي.

قضية نصر حامد أبو زيد: الجدالات والموضوعات

كما ذكرت آنفًا، كان أبو زيد أستاذًا للدراسات العربية والإسلامية بجامعة القاهرة، وأصبح مركزًا للاهتمام حتىٰ قبل رفع القضية، وبدأ الجدل بشأنه مع رفض ترقيته لدرجة الأستاذية في عام **١٩٩٢** علىٰ أساس عدم توافق بحثه مع المبادئ الإسلامية، منذ ذلك الحين اعترض الكثيرون علىٰ هذا الرفض لما يرونه فيه من مخالفة للحرية الأكاديمية، بينما أيّده آخرون، مُتسائلين عن مدىٰ التزام أبو زيد بالإسلام، وقد رُفعت القضية ضده في البداية في محكمة الجيزة الجزئية في عام **١٩٩٣** ومثلت الخطوة الأولىٰ في هذا النزاع المُتصاعد.

زعم محامي المُدعين أن كتابات أبو زيد تتضمن عبارات واضحة تقتضي حُكمًا بالردة اعتمادًا علىٰ إجماع آراء علماء المذهب الحنفي الكلاسيكي[1]، ومن ذلك: تشكيكه في وجود الملائكة والجن والشياطين واليوم الآخر وجهنم وعرش الله، وتشكيكه في إلهية مصدر القرآن بادّعائه أنه يحتوي علىٰ مكونات إنسانية؛ ومن ثم يخضع لمختلف طرق التأويل الأدبي، وتشكيكه في الوحي بدعوته لإخضاعه لتعديلات نابعة من طرق الفهم المعاصرة، والأدهىٰ، كما ادعىٰ المحامون، نقله تلك الآراء إلىٰ طلاب الجامعة، ويترتب علىٰ ذلك وجوب الحكم بردته. ومن تبعات الردة

---

(١) يتبع القانون المصري المذهب الحنفي بما أن الدولة العثمانية كانت حنفية المذهب إلا أن أغلب السكان في مصر شافعية ومالكية.

عن الإسلام الحكم الفوري ببطلان عقد زواج المُرتد من زوجته المُسلمة، وهكذا زعموا وجوب التفريق بين نصر وزوجته.

بنىٰ المُدعون قضيتهم علىٰ مفهوم الحسبة، الذي اعتُرِفَ به، كما زعموا، في لائحة ترتيب المحكمة الشرعية في مادتيها ٨٩ و١١٠، وتُنظم تلك المواد سماع المحكمة للدعوىٰ بعد قبولها، وتنص تلك المواد [المادة ٨٩ - المترجم] علىٰ ألا تُقبل إلا بحضور المُدعىٰ عليه أو وكيله في الميعاد المُعيّن، لكنها تنص علىٰ: «وهذا إن لم يكن الدفع من حقوق الله تعالىٰ، أما إن كان من حقوق الله تعالىٰ فيجب علىٰ المحكمة أن تسير فيه بالطريق الشرعي»[1] -أي بحضور المدعىٰ عليه أو وكيله أو بعدم حضور أي منهما- وقد عُرِّفَت الحسبة في الإسلام علىٰ أنها حق من حقوق الله، والطلاق أحدها[2]، ومن ثَمَّ يصبح لزامًا علىٰ المحكمة أن تقبل النظر في القضية.

ولكن كان السؤال عما إذا كانت تلك اللائحة صالحة للتطبيق؛ لأن اختصاص المحاكم الشرعية قد انتقل إلىٰ تقنين دائرة الأحوال الشخصية بالمحاكم الأهلية المصرية في عام ١٩٥٥ بالقانون رقم ٤٦٢. ومع ذلك، دفع المُحامون بأن محكمة النقض المصرية قد أقرّت اللائحة في العام ١٩٦٦ وصدّقت علىٰ مفهوم الحسبة وحقوق الله، والأبعد من ذلك أنها صدقت علىٰ المادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ الذي يُلزم القضاة بالحكم بالمذهب الحنفي فيما لا يُنص عليه القانون، وهي مادة توازي بندًا أقدم بلائحة المحاكم الشرعية القديمة لعام ١٩٣١.

لكن احتج الدفاع بما هو عكس ذلك، فلم يلاحظوا أن القانون ٤٦٢ لعام ١٩٥٥ قد أوقف عمل اللائحة فحسب، وإنما لاحظوا أيضًا أنه أوجب أن تُرفع القضايا وفق قانون المرافعات المدنية، وينص القانون علىٰ أن: «لا يقبل أي طلب أو دفع استنادا لأحكام هذا القانون أو أي قانون آخر لا يكون لصاحبة فيها مصلحة شخصية ومباشرة

---

(١) انظر: الحسبة بين الدولة المدنية والدولة الدينية، مركز المُساعدة القانونية لحقوق الإنسان، يناير ١٩٩٦.
[وقد نقلت نص المادة الأصلي كما هو منشور في الجريدة الرسمية، عدد ٥٣ (غير اعتيادي) ٢٠ مايو ١٩٣١. لأحتفظ بلغته الأصلية ومفرداته وسأسير علىٰ هذا المنوال في بقية المواد - المُترجم]

(٢) وسأتناول مفهوم حقوق الله في قسم لاحق.

[صفة قانونية][(١)] وقائمة يقرها القانون»[(٢)] وعادة ما تُفهم تلك المادة علىٰ أنها تُشير إلىٰ المصلحة الخاصة بين المتخاصمين. وبما أنه ليس هنا «صفة قانونية» ولا مصلحة خاصة في القضية المرفوعة فقد احتج محامو المُدعىٰ عليه بوجوب رفض الدعوىٰ، واحتجوا أيضًا بعدم اختصاص المحكمة للحكم في المعتقد الديني الشخصي.

وميزت محكمة الجيزة في ترجيحها بين الحجج؛ بين المسائل الموضوعية والإجرائية تأسيسًا علىٰ القانون ٤٦٢، ونصّ حكمها علىٰ: « قضت المادة ٤٦٢ بقانون ١٩٥٥ بالتفريق بين مبدئين، الأول: الفصل بين المسائل الموضوعية والإجرائية التي تُنظّم مسائل الأحوال الشخصية، والثاني: أن قانون المرافعات المدنية والتجارية هو القانون الواجب التطبيق في المسائل الإجرائية»[(٣)].

رفضت محكمة الجيزة النظر في القضية تأسيسًا علىٰ انعدام المصلحة الشخصية والصفة القانونية في المُدّعيّ، واستأنف المُدّعون علىٰ القضية بدائرة الأحوال الشخصية بمحكمة استئناف القاهرة، التي قبلت القضية وأصدرت حكم الردة بحق نصر أبو زيد وبطلان زواجه. لم ترفض محكمة الاستئناف التمييز بين الموضوعي والإجرائي الذي وضعته المحكمة الابتدائية، وقد وافقت أيضًا علىٰ أن صفة المدعين موضع سؤال مهم في الدعوىٰ، إلا أنها، دفعت بأن تحديد صفة المُدعين لا يُمكن أن يكون شأنًا إجرائيًا مُجرّدًا، ولابد أن يتم تحديدها من داخل القانون الموضوعي كذلك. ولذلك يجبُ أن تُحدد علىٰ أساس: «وفقًا للمادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، والمادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية لعام ١٩٣١، التي تَنُص علىٰ أن: «تصدر الأحكام طبقًا للمُدوّن في تلك اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة ما عدا الأحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية علىٰ قواعد خاصة» . . . وبما أن تلك القضية لا تقع تحت أي بند من بنود القانون أو الإجراءات أو السوابق القضائية، فيجب علىٰ المحكمة أن تلجأ لأرجح الأقوال في المذهب

---

(١) والصفة القانونية هي حالة تمكن من رفع الدعوىٰ.

(٢) المادة الثالثة من قانون المرافعات المصري.

(٣) محكمة الجيزة الابتدائية، قضية رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣.

الحنفي، وقد خالفت المحكمة الابتدائية هذا القانون وأخطأت في تطبيقه»[1].

ثم تستمر المحكمة لتقول:

«وحيث إن أرجح الأقوال في المذهب الحنفي تُقر العمل بالحسبة [دون الحاجة إلىٰ رفع دعوىٰ] فيما يتعلق بحقوق الله . . . ولذلك يحق لكل أحد أن يتقدم للقضاء بشهادة من أجل السعي لتطبيق حدود الله، أو إصلاح تعدٍ قائم، كاستمرار زوجين بعد طلاقهما، أو إقامة مُرتد مع زوجته المُسلمة . . . وتؤكد المحكمة أن معنىٰ «حقوق الله» . . . مُرتبط بما يهم الصالح العام والأوضاع العامة للأمة . . . فوق كل المصالح الفردية . . . كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فكل عدول عن المعروف يصب الضرر علىٰ كل مسلم، وشيوع الفواحش في المجتمع يلحق به ضررا عاما، ولذلك فإن للمجتمع مصلحة مُباشرة في رفع دعوىٰ الحسبة . . . وله [ومن ثَمَّ للمُدعين] مصلحة خاصة مُباشرة في رفع الدعوىٰ»[2].

كان محامو الدفاع قد احتجوا بأن الحكم علىٰ العقيدة الدينية الشخصية خارج اختصاص المحكمة الابتدائية، وأن السابقة القضائية الوحيدة لحكم الردة في القانون المصري، كما قالوا، لم تُراع إلا التصريح الرسمي بعدم الإيمان، وهو مالم يقترفه أبو زيد. إن أي تحقيق في إسلام المرء أو كفره بلا إعلان رسمي من جانبه يُعد اعتداءً علىٰ الحياة والحرية الدينية، ومن ثَمَّ فهو خارج اختصاص أية محكمة. وقد رفضت محكمة الاستئناف تلك الدفوع بطرق عدة، إلا فيما يتعلق بأن التدقيق في إيمان الشخص يقع خارج اختصاص المحكمة الابتدائية، قالت المحكمة: «لقد نصّت المادة ٨ من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ علىٰ أن لمحكمة الدرجة الأولىٰ أن تنظر في كل ما يتعلق بإنهاء العلاقة بين الزوج والزوجة، وبالتالي، فإن دعوىٰ تفريق رجل عن زوجته بناءً علىٰ ردته تقع في دائرة اختصاص محكمة أول درجة، وبناءً عليه، يُعد الفصل في مسألة الردة أمرًا حتميًا للمحكمة المذكورة لتؤسس عليها حكمها»[3].

---

(١) محكمة استئناف القاهرة، قضية رقم ٢٨٧ لسنة ١٩٩٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

وفيما يتعلق باختصاص أية محكمة بالتحقيق في العقيدة، وانتهاك حرية الاعتقاد، وضعت محكمة الاستئناف عدة توضيحات بخصوص الردة والإيمان:

«وتؤكد المحكمة أن هناك فرقا بين الرِدّة كفعل له محددات وشروط، وبين الاعتقاد، فالردة تتألف بالضرورة من أفعال مادية لها وجود خارجي وظاهري مستقل، ويجب في مثل تلك الأعمال أن تكون واضحة وعلنية وغير قابلة للإنكار مثل أن يُكذّبِ الله ﷻ أو رسوله ﷺ بإنكار ما جاء به في الإسلام . . . أما الاعتقاد فيختلف كليًا عن الردة، لأن الردة جريمة تُعرَض شواهدها علىٰ القاضي ليقرر أكانت موجودة أم لا، أما الاعتقاد فهو اعتبار ما في نفس الإنسان وبداخله، وهو متعلق بنيته، فهو لس موضوعًا للتحقيق القضائي، ولا التدخل في نوايا الناس، ولكنه علاقة بين الفرد وخالقه. والردة هي خروج وخرق للنظام الإسلامي في أعلىٰ درجاته التأسيسية، عبر الإعلان، والأفعال المادية. وهي تُماثل الخيانة العُظمىٰ للدولة في القانون الوضعي، ويجري التحقيق فيها عن طريق القاضي أو المفتي[1]، ومع ذلك لا يتناقض التحقيق في ازدراء الدين مع الحرية الشخصية، لأن حرية العقيدة تتطلب من الشخص أن يكون مؤمنًا وصادقًا في أفعاله وأقواله ولديه منطق سليم يدفعه لرفض الدين. أما ازدراء الدين فيمكن أن يكون لأغراض مادية أو جنسية أو أي غرض دنيوي آخر، ومكافحة تلك الرغائب لا تُعارض الإقرار بالحريات الدينية، بل هي حماية للعقيدة من مثل تلك الشهوات والرغبات الفاسدة.

وبناء علىٰ ذلك لم تُعرِّف المحكمة حرية العقيدة علىٰ أنها حرية أن يعتقد الشخص فيما يريد، ولا مجرد قدرته علىٰ الاختيار بين الآراء والمفاضلة بينها، لكنها رأت أن حرية العقيدة تتألف أيضًا من القدرة علىٰ حمايتها بإزاء الأفعال والممارسات التي قد تُخرّب الإيمان وتُعيق شروط صيانته وممارسته، لذا يتطلب الإيمان تحقيقًا عندما يتبين أن هناك عوائق تظهر في طريقه.

وقد شكلت كتابات نصر أبو زيد دليلًا علىٰ ردته برأي المحكمة بعد مراجعة أعماله المنشورة، وقد خلصت المحكمة منها إلىٰ:

---

(١) والمفتي هو عالم ديني يملك سلطة الإفتاء، وهي إجابات عن أسئلة خاصة بالسلوك الإسلامي الصحيح، وسوف أناقش المفتين والفتاوىٰ بشكل أكثر تفصيلًا في الفصول القادمة.

«ما كتبه أبو زيد لا يُخالف الدين فحسب، ولكنه أيضًا يُخالف دستور جمهورية مصر العربية الذي تنص مادته الثانية علىٰ أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي . . . وبالتالي فأي تعرض لأصل الإسلام هو هجوم علىٰ الدولة التي تتخذ منه أساسًا لها، ويُعارض أيضًا المادة التاسعة من الدستور التي تنص علىٰ أن الأسرة أساس المجتمع وقوامها الدين والأخلاق»[١].

أو بعبارة أوضح، إن أبو زيد قد هاجم أسس النظام العام نفسه، ومن ثَمَّ أصدرت المحكمة حُكمًا بردته وتفريقه الفوري عن زوجته.

ثم قدم محامو الدفاع طعنًا علىٰ الحكم لدىٰ محكمة النقض، وقد دفعوا بأن محكمة الاستئناف قد أخطأت بقبولها لقضايا الحسبة، وأن أبو زيد عالم مُسلم تعلم العقائد الإسلامية، وتُعد كتاباته اجتهادًا، والاجتهاد هو طريقة تفكير في الوقائع الجديدة أو التي تتسم بالغموض مع مراعاة القيود البنائية للنصوص الإسلامية المُعتمدة، وعدد قليل جدًا من العلماء هم القادرون علىٰ ممارستها، ومن ثَمَّ رأىٰ محامو الدفاع أن كتابات أبو زيد تستحق المناقشة، سواء تم قبولها أو رفضها، إلا أنها ليست موضوعًا للكفر أو الإيمان بل للتأويل العلمي.

وقد رفضت محكمة النقض دفوعهم، وأيدت محكمة الاستئناف فيما يتعلق بالحسبة، كما جاء في حكمها:

«إن الحسبة تبعًا لحكم المحكمة والفقه الإسلامي هي الأمر بالمعروف حين يشيع تركه والنهي عن المُنكر حين يشيع فعله . . . ويُمكن مُمارستها عبر تقديم طلب أو شهادة أمام القضاء أو طلب تحريكها من النيابة العامة، وتنتمي الحسبة لحقوق الله، وفيما يُرجح فيه حق الله . . . وأجمع علماء المسلمين علىٰ أن الحسبة لا يلزم لها تصريح أو إذن من السلطات الحاكمة، وهي فرض عين علىٰ كل مُسلم قادر»[٢].

وفيما يتعلق بموضوع الاجتهاد والتأويل، قالت المحكمة:

«إن نص القرآن كاملًا ليس موضوعًا للاجتهاد، ويتعلق الاجتهاد فقط فيما لم يرد

---

(١) محكمة استئناف القاهرة، قضية رقم ٢٨٧ لسنة ١٩٩٥.

(٢) محكمة النقض، قضية رقم ٢٥٧، ٢٧٨، ٢٨١. أغسطس ١٩٩٦.

فيه نص صريح واضح الدلالة، ويدخل ضمن النص «القرآن والسنة» والسنة تُعد المصدر الثاني من مصادر التشريع، فإذا كان النص واضحًا وقاطعًا يجب ألا يُترك ويُستغنىٰ عنه بمبرر التأويل . . . ولذلك فدعواه لإعادة التأويل معيبة ومرفوضة، لأن التأويل لا يقود المُسلم إلىٰ الخروج عن الشرع، وقد نص علماء المسلمين علىٰ مبادئه، ولا يصح أن يكون طريقًا للخروج إلىٰ ما لا يُرضي الله أو إلىٰ ما حرّم»[١].

وهكذا أيّدت محكمة النقض قرار محكمة الاستئناف باعتبار نصر أبو زيد مُرتدًا، وإبطال عقد زواجه. ويظهر من تلك الأحكام عدد من الموضوعات المهمة، وهي ثلاث مجموعات سأحاول ان أركز عليها تِباعًا، الأول: اعتبار مصلحة مُحرك دعوىٰ الحسبة، والثاني: طبيعة الإيمان ولأي مدىٰ يُمكن اعتباره شأنا عامًا أو شخصيًا[٢]، والثالث: حالة كتابات نصر أبو زيد المنشورة كدليل أول علىٰ إيمانه أو ردته.

لم يكن هدفي هنا فقط أن أُشير إلىٰ الموضوعات الرئيسة التي تُشكّل حكم المحكمة، ولكنه أيضًا للبحث عن معنىٰ لطريقة الجدل في القانون المدني وكيفية تجذر طرق الجدل الإسلامي بداخله، وبشكل أكثر تحديدًا، لأبيّن أن الأحكام الصادرة عن المحكمة، تجمع بين جنباتها، من أجل اتّساقها الذاتي، مجموعة غير مُتجانسة من السلطات، وهي: القرآن والسنة، حقوق الله، الصالح العام، النظام العام، راجح آراء الفقه الحنفي، الدستور المصري، قانون المرافعات المدنية في طرق رفع الدعوىٰ واختصاص قبول القضايا، لائحة ترتيب المحاكم الشرعية القديمة، مبادئ ومعايير علماء المسلمين في التفسير والتأويل، وواجب الحسبة علىٰ كل مواطن مسلم.

تسترعي تلك الأمور تدقيق النظر لأن القانون -بطريقة استخدامه المتميزة في أي دولة حديثة أو تحديثية مثل مصر- فاعل مهم في تحديد طرق عيش الحياة وشروط استمرارها، وتتحكم المقولات القانونية في الأساس الذي ينبني عليه تقديم أي دعوىٰ

---

(١) نفسه.

(٢) إن المفهوم الذي قدمته المحكمة حول العقيدة مثير للدهشة، إلا أنني سأقتصر في هذا الموضع علىٰ مناقشة نطاقي العام والخاص اللذين يؤطّران مفهوم الإيمان.

أو الدفع بأي طعن[1]، ومن ثَمَّ «فإن القانون في الدول الحديثة عنصر استراتيجي خاص؛ خصوصا لأنه يعمل علىٰ تدمير الخيارات والمُمكنات القديمة واستبدال أخرىٰ جديد بها»[2] وتكتسب هذه الأمور أهمية خاصة في ضوء حقيقة أن القواعد غير المتجانسة التي نص عليها حكم المحكمة راسخة الجذور في أوضاع تاريخية وطرق عيش مُتمايزة فيما بينها، وكل واحدة منها لها مجموعة خيارات وممكنات خاصة مختلفة عن الأخرىٰ، ومن ثَمَّ جمعت تلك الأحكام بين عناصر مختلفة من تلك الأوضاع وطرق العيش المختلفة لتصنع منها طريقة جديدة تخلق ممكنات جديدة وتُقيد أخرىٰ.

ويلزم لأي فهم كاف لهذا التمازج المميز في أحكام المحكمة، والخيارات والقيود التي يؤدي إليها؛ يلزمه معرفة بطرق العيش التي تترسخ فيها تلك السلطات، وبالتحولات القانونية التي أمكنت من المزج بينها، وهذا هو هدف القسمين التاليين، وبعد ذلك ستتوفر مساحة كافية للعودة إلىٰ أحكام المحكمة التي سنراها بعين مختلفة حينها.

بعض تبعات التحول القانوني على الشريعة

لم تحصل مصر علىٰ نظام قانوني موحّد إلا مؤخرًا في عام ١٩٥٥، عندما قرر الرئيس جمال عبد الناصر إلغاء المحاكم الشرعية طويلة الأمد واستيعاب اختصاصها ضمن دائرة المحاكم الأهلية الجديدة، التي كانت قد أنشئت بموازاة المحاكم الشرعية في ١٨٨٣. ويمكن للمرء أن يفهم هذا الإلغاء والاستيعاب كتتويج لسلسلة ممتدة تفصيلية من التحولات القانونية التي بدأت باستقدام التقليد القانوني المدني إلىٰ مصر، وسأقدم بإيجاز تلخيصًا لعناصر تلك التغييرات التي تهم نقاشنا هنا، مع تفصيل أكبر متوافر في الهوامش. اكتسبت خطابات القانون المدني وممارساته قوة متزايدة مع نمو

---

(1) Alan Hunt And Gary Wickham, *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance* (London: Pluto Press, 1994).

(2) Talal Asad, "Conscripts of Civilization," in *Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond, Volume 1 of Civilization in Crisis,* ed. Christine Ward Gailey (Gainesville: University Press of Florida, 1992), 335.

الامتيازات الغربية المالية في مصر منذ القرن التاسع عشر، وبالرغم من اعتماده الرسمي علىٰ يد محمد علي باشا فإن تقليد القانون المدني لم يكتسب رسوخًا كاملًا إلا مع إنشاء المحاكم المختلطة في مصر في عام ١٨٧٦، المكونة من قضاة أوروبيين من دول مختلفة، وشكلت المحاكم المختلطة كيانًا أوروبيًا قانونيًا مُختصًا بأية قضية معنية بشأن اقتصادي مختلط، أي بين مختلف البلدان الأوروبية وبين مصر، أو بين مواطنين أوروبيين وآخرين مصريين، وامتدت أحكامها لتُرشد وتوجه الحياة التجارية المصرية بأكملها، بما فيها التقاضي بين المصريين، لأن الأموال محل النزاع -حتىٰ في النزاعات الأصلية: أي بين المصريين- كانت أموالًا أوروبية، ولم يكن تحجيم النمو المتسارع للمحاكم المختلطة سببًا من أسباب إنشاء الحكومة المصرية «للمحاكم الأهلية». المحاكم الأهلية، وإن حلّت تدريجيًا محل المحاكم المختلطة من حيث الاختصاص لتُنشئ النظام القضائي المصري الحالي، إلا أنها شُكِّلت بالكامل علىٰ منوالها نفسه، سواء من حيث البنية التنظيمية أو الشكل أو المحتوىٰ القانوني، واقتضىٰ إنشاء المحاكم الأهلية إعادة تشكيل للمحاكم الشرعية علىٰ النهج نفسه[١]. ومن تبعات إعادة التشكيل تلك أن قُيِّدت المحاكم الشرعية وحُصِرَت في نطاق الأحوال الشخصية، وأدّت تلك الخطوة إلىٰ إعادة تشكيل المحاكم الشرعية وممارساتها المؤسسة. ومن أجل توصيف مدىٰ تلك التغييرات المتميزة سأحاول أولًا أن أشير إلىٰ الخطوط العريضة للمساحة التاريخية المتميزة من المفاهيم والممارسات التي شكّلت الشريعة، ثم أشير إلىٰ مجموعة من السوابق الشكلية التي أتت مع القانون

---

(١) هذه التحولات مُفصلة في:

Jasper Yeates Brinton, *The Mixed Courts of Egypt* (1930; rev. ed., New Haven, CT: Yale University Press, 1968); Byron Cannon, *Politics of Law and the Courts in Nineteenth-Century Egypt*

(Salt Lake City: University of Utah Press, 1988); Enid Hill, *Mahkama! Studies in the Egyptian Legal System: Courts and Crimes, Law and Society* (London: Ithaca Press, 1979); and Farhat Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt* (Stanford, CA: Hoover Institution on War, Revolution, and Peace, Stanford University, 1968). See also the Encyclopedia of Islam, *mahkama*.

المدني وقدمت مجموعة جديدة من المفاهيم والممارسات وغيرت تلك الخاصة بالمحاكم القديمة وما اعتمدته.

كما ذكرت آنفًا، أدىٰ تحجيم المحاكم الشرعية في نطاق الأحوال الشخصية إلىٰ تغيير جذري لممارساتها المؤسسة، هناك مثال علىٰ ذلك وهي مفهوم «التزكية» وهو طريقة من النقد الأخلاقي مستخدمة للتأكد من دقة شهادة الشهود[١]، ففي كل مرة يُجبر فيها شخص علىٰ الإدلاء بشهادته في إحدىٰ القضايا، ينتدب رئيس الجلسة أحد ثقاته للتحقيق في «عدالة» الشاهد -أي استقامته الأخلاقية- وتعتمد عدالة الشهود علىٰ قيامهم بواجباتهم الدينية، إتقانهم لمهنهم، حياتهم الأسرية، ونشاطاتهم الماضية، وسلوكهم العام، ورأي الناس فيهم[٢]. ومن ثَمَّ فإن العدالة مصطلح شامل يشترط مجموعة كبيرة من القيم المرتبطة بالعديد من أنشطة الحياة[٣]. وتقبل الشهادة ممن يتوافر فيهم شرط العدالة فقط، وترفض ممن لا تتوافر فيهم.

كانت التزكية واحدة من عدة تقنيات شديدة التطور للتدقيق والنقد الأخلاقيين تُميز الشريعة وتعمل علىٰ تأمين القيم الأخلاقية والحفاظ عليها في عدة جوانب حياتية،

---

(١) والتزكية أيضًا مفهوم مثير للدهشة وتعني تنقية الذات، ويُعبر عنها أيضًا بتزكية النفس.

(٢) للمناقشة حول مفهوم العدالة في الفقه الإسلامي، راجع:

Farhat Ziadeh, "Integrity (Adalah) in Classical Islamic Law," in *Islamic Law and Jurisprudence:* Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh, ed. Nicholas Heer (Seattle: University of Washington Press, 1990), 73-93.

(٣) وكانت هناك عدة مفاهيم أخرىٰ مثل «الأدب» ويشرحها إيرا لابيدوس قائلًا:« يعبر الأدب في العصر الإسلامي الكلاسيكي عن التعلم والمعرفة من أجل الحياة الفاضلة، وفي معناه الأعم يعني: المعرفة الصحيحة، والسلوك بشكل عام، الذي يتعلم المرء عن طريقه ويهتدي ويصبح مسلما صالحًا، وهو جزء من مجموعة مفاهيم إسلامية مترابطة تؤسس المصطلحات الإسلامية الأولية لأنثروبولوجيا مسلمة حول الإنسان» في:

Ira Lapidus, "Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam," in Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam ed. Barbara Metcalf (Berkeley: University of California Press, 1984).

وكانت في الواقع أمرًا مركزيًا للشرعية وأسسها[1]. كان مفهوم العدالة، علىٰ سبيل المثال، مفهومًا حتميًا لمجموعة واسعة متنوعة من الممارسات من بينها الشهادة في القضايا ونقل النصوص التأسيسية للحياة الدينية والقانونية مثل القرآن والحديث وتطور علوم التاريخ البيوغرافية[2] [أي: الإسناد - المترجم] وبذلك، مثّلت العدالة أساسًا لتشكيل المعارف المنهجية حول الحياة وطريقة عيشها.

أدىٰ استقدام تقليد القانون المدني إلىٰ مصر عددًا من التأثيرات التي استتبعت جميعها إعادة تشكيل وتضييق النطاقات التي تعمل عليها أدوات التدقيق الأخلاقي المتصلة بالشريعة، وقللت من أهمية بعض القيم المحددة التي تشوّفت الشريعة إلىٰ العناية بها.

كان تقديم مجموعة جديدة من المقولات القانونية أول تلك التأثيرات المترتبة علىٰ العمل بالقانون المدني، فالقوانين الأوروبية بالتحديد، تقسم الحياة إلىٰ نطاقات عامة وخاصة. أما الشريعة فتم تعريف جوهرها علىٰ أنها تتضمن شؤون الأسرة مثل الميراث والزواج، وهذا يمكن أن يكون جزءًا من القانون الخاص. ولم يتوافق مثل هذا التقسيم مع الشريعة التي كانت مُبوبة في التدوين الكلاسيكي علىٰ أمور العبادات والعقوبات والمُعاملات بين الناس، التي تتضمن الطلاق والزواج وحسن

---

(١) وهناك مثال آخر علىٰ التقنيات الإسلامية في التدقيق الأخلاقي وهي «النصيحة». من أجل مناقشة أوسع راجع:

Talal Asad, "The Limits of Religious Criticism in the Middle East: Notes on Islamic Public Argument," in Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

(٢) هناك قصة مشهورة عن الإمام الشافعي مؤسس إحدىٰ أهم مدارس الفقه الإسلامي يحكي فيها أنه اشتكىٰ لفقيه آخر سوء حفظه فأخبره أن ذلك ليس بسبب وهن الذاكرة ولكن يرجع إلىٰ التقوىٰ، وتوضح تلك القصة مدىٰ أهمية المفاهيم الأخلاقية في نقل النصوص، مثل مفهوم العدالة الذي قامت عليه قواعد نقل النصوص الإسلامية سواء القرآن أو الحديث، فتخضع سلطة نقل النصوص وتأويلها إلىٰ تدقيق طويل في أخلاق من نقلوا هذه النصوص وتتبعها حتىٰ مصدرها، وهو ما يسمىٰ «بسلسلة الرواة» أو الإسناد، وقد تطور بعد ذلك علم كامل يسمىٰ «علم الرجال» الذي كان مناطه هذا التحقيق الأخلاقي. وقلما تتم مناقشة أي نص إسلامي دون الإحالة إلىٰ مثل تلك القواعد في التدقيق الأخلاقي.

السلوك مع الأقارب وأيضًا المعاملات التجارية[1].

لم يكن الأمر مجرد خلاف بين الشريعة والقانون المدني في التقسيم، بل كان لأن هذه التقسيمات من أنواع مختلفة كليا. فيمكن تصور أقسام القانون المدني علىٰ أنها حدود تصون السعي إلىٰ المصالح الفردية الخاصة ضد تدخل السلطة العمومية[٢]. ومن ثَمَّ اندرجت عناصر الحياة المختلفة التي كانت موضوعًا للتدقيق الأخلاقي في الشريعة، تحت ظل مقولات تُرىٰ من خلال السعي إلىٰ المصالح المتعددة، وعلاقتها بالقانون واللوائح التي يمكن أن تضمن وتصون هذا السعي. ويمكن أن نجد علامة علىٰ هذا التغير في قانون مرافعات المحاكم الأهلية المذكور في القسم السابق الذي ينص علىٰ: «لا يقبل أي طلب أو دفع استنادا لأحكام هذا القانون أو أي قانون آخر لا يكون لصاحبه فيها مصلحة شخصية ومباشرة [صفة قانونية] وقائمة يقرها القانون» وهذا علىٰ خلاف تام مع شروط سماع الدعوىٰ في المحاكم الشرعية القديمة، التي أشرت إليها آنفًا أيضًا، التي تشترط حضور الخصم القانوني، الذي جرىٰ تعريفه جزئيًا علىٰ أنه حضور المُدعّي والمدعىٰ عليه لدىٰ المحكمة. ويُمكن أن يُرىٰ هذا التغير في محل الاهتمام في أحد موضوعات قضية نصر أبو زيد الرئيسة، إذا كان أحد تلك الموضوعات مرتكزا في نوع المصلحة الشخصية المتوافر في المدعي مُحرّك الدعوىٰ. فيتوقف قبول دعوىٰ الحسبة بشكل حاسم علىٰ نوع مصلحة المُدّعي وعلاقته بالمُدّعىٰ عليه، وما إذا كانت المقولات الحاكمة لتلك المصلحة مرتبطة بالنطاق العام أو الخاص.

وقد كتب أحد علماء القانون عن تقسيم القانون المدني قائلا: «تؤثر طريقة تقسيم

---

(1) Asad, "Conscripts of Western Civilization," 347.

(٢) علىٰ سبيل المثال يلاحظ ميريمان في كتاب (The Civil Law Tradition):

«في القانون الخاص (الحق الشخصي) توجد الحقوق الفردية مثل الملكية والعقود والحقوق الشخصية والأسرية» ثم يقتبس من أحد كتب القانون: «يعترف النظام القانوني بالمصلحة الفردية ويسعىٰ لتفعيل تحقق نية الفرد في الواقع، ومن ثم يُعرّف الحق الشخصي علىٰ أنه القدرة علىٰ الفعل لتحقيقه مصلحة الفرد المحمية بموجب القانون» ص ٧٣، ثم يُلاحظ بعدها: «تُرىٰ القوانين المدنية علىٰ أنها تخدم نوعا من أنواع الوظائف الدستورية، أما القانون الخاص فهو وظيفة الحكومة المجردة في اعتبار وتنفيذ الحقوق الخاصة» ص ٩٢.

القانون وتبويبه على مثل تلك النشاطات من حيث طريقة التشخيص (تشخيص المشكلة القانونية لإيجاد حل مناسب) وطريقة التدريس (أي مسارات ستضع مناهج كليات القانون) وطريقة التقسيم العلمي (ما هي الحقول القانونية التخصصية بين علماء القانون) وتنظيم مكتبات القانون (كيفية تنظيم الكتب القانونية) وطريقة الترقيم (ما يصلح لأن يكون موضوعًا مُناسبًا لموضوع من المواد القانونية) وطريقة الكتابة والنشر القانونيين (موضع اهتمام الكتب والدوريات القانونية) وعلىٰ طريقة التواصل بين المحامين العاديين»[1].

وهذا يُشير إلىٰ تأثير آخر مهم للعمل بالقانون المدني في مصر، فلم يكن الإشكال فقط في إنشاء محاكم أو سن قوانين جديدة، بل تعدىٰ الأمر إلىٰ إنشاء شبكات كاملة جديدة من المهن القانونية، والمؤسسات التعليمية والتخصصية، وطرق التوجيه، وأشكال الدرس العلمي[2].

---

(1) Merryman, *The Civil Law Tradition,* 90.

(٢) وعلاوة علىٰ ذلك، شكلت تلك المؤسسات مجموعة جديدة من الافتراضات المسبقة كقيم أخلاقية، مثل التخصص والمهنية، وهي مختلفة عن تلك الأخرىٰ الشرعية، ويناقش برينتون في كتابه Brinton (The Mixed Courts of Egypt) باستفاضة ما يخص المحاكم المختلطة فيقول: «كانت المتطلبات الحيوية في أعضاء المحاكم المختلطة هي المتطلبات والصفات الرئيسة نفسها في أية محكمة يفترض أنها في دولة حديثة، والمرشح الأفضل هو القانوني الذي حصل علىٰ تدريب جيد وله عقل قانوني نافذ وخبرة في التعامل السريع مع المشاكل القانونية العملية» ص٤٧. ثم يقول بخصوص الخبرة: «كان من المفيد أن يُحال إلىٰ مؤسسة فرنسية مرموقة فيما يخص الإثبات، وهذا ما قد تم تبنيه في نظام المحاكم المختلطة، ويتألف هذا من وجود قوائم أساسية للخبراء الذين يتم استدعاؤهم كلما لزم الأمر، وفي المجمل كان عمل الخبراء حُرًا لا يتقيد بالحضور» ص١١٣. وفي المحاكم المصرية المعاصرة لا تتطلب شهادة الخبير حضوره بل يطالب بتقديم تقرير فقط وهو مما يضيق من حدود تفعيل الشريعة وممارسة التدقيق الأخلاقي المرتبط بها داخل القانون. هذه القيم الجديدة أدت إلىٰ تطور نوع جديد من المؤسسات والمنظمات بدورها لتتناسب مع عمل تلك القيم وطرق المعرفة الجديدة، وتلك الطرق تختلف عن الطرق النظامية للمعرفة في الممارسات والجدالات الشرعية الإسلامية، مثل العدالة. ويمكن أن نجد مثالًا في القاعدة الغربية التي لا تقضي بأن يكون القاضي مُلمًا بطرق تأويل القانون ولا أن تمارس عليه أي نوع من أنواع التدقيق الأخلاقي بل تشترط فيه فقط «اليقين» من تطبيق القوانين بشكل صحيح، هذا ما أدىٰ بالشريعة الإسلامية في ظل القانون إلىٰ أن تُراجع دائمًا لتصبح أكثر «يقينية» ووضوحًا ليستطيع القاضي تطبيقها بلا تدخل تأويلي.

=

أما طريقة مَوضَعة المؤسسات الإسلامية الموجودة بالفعل داخل الشبكة الجديدة فقد كانت جزءًا من المشكلة بالنسبة إلىٰ مُنشئيها. وقد يسر من تلك العملية تبني إجراءات استدلال جديدة، اللافت للنظر أن طرق الاستدلال والاعتماد القانونيين الجديدة لم تعتمد أية طريقة تدقيق أخلاقي تُشبه التزكية، ولم تعتمد لهذا السبب علىٰ حضور الشهود أمام المحكمة، بل اعتمدت بشكل كلّي تقريبًا علىٰ البرهان التوثيقي. إن التعظيم من شأن هذا التغير ليس من قبيل المبالغة، ولنأخذ في الاعتبار كيفية تشخيص القاضي «برينتون» الذي كان عضوًا في المحكمة المختلطة لأهميتها خلال نظره في الأوقاف[١]، وهي عبارة عن مجموعة من حصص الأراضي المُحصّنة، التي احتلت مساحة كبيرة من رقعة مصر:

لقد أثبت القانون القرآني الصارم عدم تناسبه مع متطلبات الحضارة المعقدة، ووجبت مجابهة تلك المعضلة بطريقتين، أولاهما: التحول من المحاكم الدينية إلىٰ المدنية ذات الاختصاصات المختلفة، وثانيتهما: بفرض تغيير علىٰ القانون الموضوعي تحت غطاء تغيير قانون الاجراءات؛ لأن أي تغيير جوهري يتنافىٰ مع تعاليم القرآن الأساسية سيكون أكبر من سلطة المُشرّع القانوني في البلاد . . .

هناك مثال جيد ينشأ عن أي نزاع قانوني علىٰ الأوقاف. فالإثبات والاستدلال شفاهيان بالأصل في قانون المُسلمين، وسيصبح من الواضح قريبًا، علىٰ العكس من ذلك، أن وضع إنشاء نظام من الأراضي الموقوفة تحت رحمة مثل تلك الطريقة غير المؤكدة في الإثبات لهو أمر من قبيل الفوضىٰ القضائية.

= Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*)Berkeley: University of California Press, (1993, 55, 56.

(١) ومفهوم الوقف هو مفهوم بسيط، فيترجم عادة إلىٰ "religious endowment," إلا أن الأمر أبعد من هذا، فيقول طلال أسد: «يمكن أن يكون للوقف هدف« تعبدي» كأن يكون مسجدًا، لكن لم يكن له هذا البعد في كثير من الأحيان كما في حالة الأراضي الزراعية، أو في الأكثر شيوعًا، الحالات المتداخلة بين الديني وغير الديني مثل المدارس والمستشفيات، فالأوقاف كانت الشكل المُجرد للملكيات غير القابلة للتصرف في الشريعة.

Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 207.

لكن لا يُمكن للمشرّع أن يُغير قانون الإثبات. فتوجّب علاج هذه الصعوبة عن طريق إدخال تنظيم إجرائي أمام المحاكم الدينية يشترط إلغاء تعاملات الأوقاف التي لم يتم إيجادها عبر التوثيق ولم يتم إجراؤها أمام كاتب العدل. وقد أثر هذا الأمر في الإثبات المكتوب وفي تنظيم بعض الملكيات كذلك»[١].

كان الدليل المكتوب والوثيقة هو الشكل الأساسي من أشكال الإثبات في تقليد القانون المدني، لكنه لم يحظ بالثقة نفسها في الشريعة وكان في مرتبة أدنىٰ كدليل قانوني، وأحد أسباب ذلك أن طرق التدقيق الأخلاقي -مثل التزكية- لم تكن سهلة الممارسة مع الدليل المكتوب للتأكد من صحتها[٢]. وأدىٰ الاعتماد علىٰ الدليل المكتوب عبر القانون المدني إلىٰ إنشاء معايير وشروط مختلفة للدليل المقبول، وبالتالي، أدىٰ إلىٰ إنشاء مؤسسات ووظائف جديدة لاستيفاء تلك الشروط، واستوجب تطبيق تلك الشروط والمعايير، بدوره، علىٰ الشريعة موضعتها في تلك المؤسسات الجديدة التي استحدثها القانون المدني، وذلك لاستبدال الشروط الأخلاقية غير الضرورية التي اشترطتها الشريعة. بعبارة أخرىٰ، وهذه هي النقطة التي أود التركيز عليها هنا، ساهمت إجراءات الاستدلال الجديدة في تفكيك ممارسات التدقيق الأخلاقي، مثل التزكية، التي كانت عاملًا مميزًا بالنسبة إلىٰ الشريعة، كما أثرت في تفكيك أهمية القيم الأخلاقية، كالعدالة، التي كانت أساسًا لمعارف الشريعة المعتمدة.

إن إجراءات الاستدلال المصرية المعاصرة مستمدة بشكل مباشر من تراث

---

(1) Brinton, *The Mixed Courts of Egypt,* 161;

والفقرة الأخيرة من الاقتباس واردة في أحد هوامش الصفحة نفسها.

(٢) ولا أقول هنا إن الدليل المكتوب لم يكن معتمدًا في الشريعة، بل كان معتمدًا وكانت هناك ثقافة وأعراف معقدة للوثيقة ذات الغرض القانوني، انظر:

Jeanette Wakin, ed. The Function of Documents in Islamic Law]Albany: State University of New York Press, [1972; see also Messick, The Calligraphic State.

وفي الأغلب عمل هؤلاء المعتمدون في القضاء لمهمة التزكية أيضًا لصحة التوثيق، وكانوا يسمون «الشهود العدول» إلا أن الدليل المكتوب كان يعد في مرتبة ثانية وتابعة للشهادة الشفاهية، أما مفاهيم القانون المدني فقد أسست مجموعة عناصر لصحة الدليل المكتوب لم تعد العدالة فيها أمرًا مركزيًا.

المحاكم المختلطة، ولنأخذ في الاعتبار الوصف التالي لإجراءات الوقت الحالي في قضايا الأحوال الشخصية: «إن شخصية مصر الإدارية المعاصرة لا تبعد كثيرًا عن تقديم الدليل المكتوب إلىٰ المرتبة الأولىٰ في الإثبات، وهو أمر موروث من النظام الفرنسي .... فلكل قضية ملف، والمحامون مسؤولون عن تقديم كل الأوراق والوثائق المرتبطة بقضاياهم في هذا الملف، ويقرأ القاضي هذ الملف في بيته قبل الجلسات وبعدها ... وهناك قواعد محددة في تقديم الدعاوىٰ والدفع يدحضها ويختبر صحة وثائق الطرف الآخر، ويتخذ القاضي قراره بالأساس بناءً علىٰ السجلات المكتوبة ... في معظم حالات القانون المدني ... يصبح حضور الشهود مسألة سطحية -أو إجرائية- أكثر منها مسألة مركزية لمناقشة القضية، وتصبح جلسات استماع الشهود -خاصة في الأمور الشخصية- جلسات خاصة ومنفصلة عادة عن جلسات الاستماع الرئيسة»[١].

لا يحوي هذا المقطع أي تركيز علىٰ أمور القيم، بل علىٰ العكس ينصب تركيزه علىٰ القواعد وحقوق المتخاصمين في تقديم الأوراق وفحص أوراق الخصم بغرض تقديم الطعون، وهذا يحدث حتىٰ في الأحوال الشخصية، النطاق نفسه الذي حُصرت فيه الشريعة، ولم يعد للعدالة وممارساتها الأخلاقية التدقيقية أية علاقة تذكر بأمر الإثبات.

ويستتبع الاعتماد علىٰ الدليل المكتوب نتيجة مهمة علىٰ فهم المحكمة لمسألة المُعتقد الديني، فبالنسبة إلىٰ المحكمة، كان فهم الاعتقاد الديني مبنيًا علىٰ التصريح إما بقبول الإيمان أو رفضه، إلا أن التركيز علىٰ العقيدة لا يتماشىٰ كُليًا مع مفاهيم الإيمان الأقدم في الإسلام، فقد نصت الشريعة في تعريف الردّة علىٰ أكثر من التصريح بإنكار الإيمان، مثل حالة مذكورة نصح فيها أحد المسلمين مسلما آخر «طويل الأظافر» بتقليم أظافره لأن تقليم الأظافر من السنة، وكان رده أنه لن يقلم أظافره سواء أكان من السنة أم لا[٢]. اعتبر البعض هذه الحالة ردة عن الإسلام، ومع أن تقليم

---

(1) Hill, *Mahkama!*, 15-16.

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال:

Ahmed ibn Naqib Al-Misri, *The Reliance of the Traveler: A Classic Manual of Islamic Sacred Law*, trans. Nuh Ha Mim Keller (Dubai, UAE: Modern Printing Press, 1991), 595.

الأظافر ليس أمرًا أساسيًا بالنسبة إلىٰ العقيدة، وليس التطبيق التام للسنة مفروضا علىٰ كل المسلمين، إلا أن ما يقوله هذا المثال أن رفض اتباع السنة -حتىٰ وإن كان في أمر واحد ليس مفروضًا علىٰ المؤمنين- يُعد علامة علىٰ الإيمان أو نقص الإيمان بالأحرىٰ. ما ترسمه تلك المفاهيم الشرعية الأقدم هو عنصر متحرك من عناصر الإيمان لا يقل أهمية عن العقيدة. لاحظ أن الواقعة المذكورة مثال علىٰ «النصيحة» وهي ممارسة شرعية من ممارسات التدقيق والنقد الأخلاقيين، مثل الحسبة، مرتكزة علىٰ الحض علىٰ الالتزام بالتصرفات التي تعد جزءًا لا يتجزأ من عقيدة المُسلمين. وسوف أتناول تلك النقطة في القسم التالي، لكن ما يسترعي النظر الآن هو أن مثل تلك العناصر المتحركة قد أُسقِطت من ممارسة المحاكم، كنتيجة لتركيزها علىٰ الدليل المكتوب[1]. فلم تنظر المحكمة إلا في كتابات نصر أبو زيد المنشورة ورأتها كمجرد إعلان عن موقف من الإيمان، دون اعتبار لأي تصرفات أخرىٰ، ورأت المُعتقد الديني علىٰ أنه بالأساس شأن متعلق بالإعلان العقدي.

وبما أن هذا القسم كان قسمًا طويلًا فيُستحسن أن ألخص نقاطه الرئيسة قبل المُضيّ قُدُمًا. أحد الأشياء التي ميّزت التقليد الإسلامي هي مجموعة من التقنيات شديدة التطور المُكرّسة للتدقيق والنقد الأخلاقيين، واستخدمت لدعم القيم والفضائل الإسلامية التي اعتُبِرَت ضرورية لحياة الإنسان المسلم، والحفاظ علىٰ الشعائر الإسلامية، ووفرت تلك القيم أسسًا للمعارف المنهجية عن الحياة وعيشها.

أدىٰ العمل بالقانون المدني، الذي دُشِّن في عصر محمد علي، وترسخ عبر المحاكم المختلطة واختصاصها التوسعي، واختُتِم بالمحاكم الأهلية، أدىٰ إلىٰ إعادة تشكيل الشريعة بثلاثة طرق مُتداخلة، أولها: العمل بالقانون الجديد ومقولاته التي قسمت الحياة بطرق لا تتناسب مع الشريعة. وأدّىٰ ذلك إلىٰ تحجم نطاقها في نطاق المُشرّع حديثًا للقانون الخاص، وعرَّف جوهرها باختصاصها في الأحوال الشخصية، ومن ثَمَّ قلَّص مدىٰ تأثيرها وطرق استقصائها والقيم التي تشوقّت إلىٰ الحفاظ عليها.

وثانيها: وهو مرتبط بالسابق، لم تعد الحياة تُرىٰ من خلال التقسيم الجديد عبر

---

(١) في فصل لاحق سنرىٰ إعادة تقديم لتلك العناصر المتحركة لكن في سياق مختلف كليًا.

شروط الممارسة الأخلاقية، ولكن عبر المصالح الفردية المتعددة التي تمنع تدخل سلطة الدولة. وثالثها: أن العمل بالقانون المدني استوجب استيعاب مؤسسات الشريعة الإسلامية الموجودة بالفعل ضمن شبكة جديدة من المُنظمات والمهن القانونية، وأصبح هذا الاستيعاب يسيرًا بتغيير واسع المدىٰ في إجراءات الإثبات، وهذه الإجراءات بدورها، ساهمت في رؤية ممارسات التدقيق الأخلاقي الإسلامية علىٰ أنها غير مُجدية. ويُمكن أن تُرىٰ بعض تلك التأثيرات من خلال الموضوعات الرئيسة في قضية نصر أبو زيد، وبالأخص، مركزية مصلحة المُدّعي في رفع الدعوىٰ، وأهمية التمييز بين العام والخاص فيما يتعلق بالمصلحة والاعتقاد، وأولوية الدليل المكتوب في إثبات ردة نصر أبو زيد، واختزال الإيمان في بيانات متعلقة بالعقيدة.

وعلىٰ الرغم من ذلك، تجبُ ملاحظة أنه مع كل تلك التحولات والتغييرات؛ لم يُتخل أبدًا عن الشريعة بالكلية، لقد استمرت في كونها أساسًا تشريعيًا تُبنىٰ عليه المفاهيم القانونية وتُبرَر، ويمارس علىٰ خلفيتها الإصلاح القانوني. علىٰ سبيل المثال، كان أحد دوافع مراجعة التقنين المصري المدني في ثلاثينيات القرن العشرين أن تكون أسسه أكثر إسلامية، وذلك بالرغم من أن تلك المراجعات استمدت الكثير من مفاهيمها وتغييراتها الشكلية من القانون الفرنسي(١). وهناك مثال آخر في حالة التعديل الدستوري في ثمانينيات القرن العشرين، الذي نص علىٰ أن تصبح الشريعة المصدر الأساسي للتشريع، وهذا هو سبب اعتقاد بعض المحامين المعاصرين أن النظام القانوني المصري إسلامي بالكامل، أو له روح التقليد الإسلامي، بينما فكّر آخرون بشكل مختلف(٢)، علىٰ الرغم من ذلك كان هناك قلق متعلق بمدىٰ إسلامية الشريعة، وقد لعب هذا القلق دورًا مهمًا في استراتيجيات الدعاوىٰ السياسية المتباينة،

---

(1) Enid Hill, *Al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Work of Abd al-Razaq Ahmad al-Sanhuri, Egyptian Jurist and Scholar: 1895-1971* (Cairo: American University in Cairo Press, 1987).

(٢) لمناقشة أوسع عن تلك الاختلافات، راجع:

Hill, *Al- Sanhuri and Islamic Law.* See also Clark Brenner Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari"a in Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006).

وسمحت تلك الاستراتيجيات بممارسة نقد أخلاقي كان قد حُظرت مُمارسته علىٰ الشريعة في ظل القانون، وهذا هو ما يجري بخصوص الحسبة، وهو المفهوم الذي سأحاول أن أشرح خطوطه العريضة في الأقسام التالية.

الحسبة في الشريعة

كَرّستُ جزءًا كبيرًا من القسم السابق لأصف أقسام تقليد القانون المدني وخصائصها، ولاحظت أن التمييزات الهامة الموجودة في الشريعة مختلفة تمام الاختلاف عن نظيراتها في القانون المدني، وأنها قد ارتسمت عبر ممارسات النقد الأخلاقي المتميزة التي تُعد بمرتبة الأسس بالنسبة إلىٰ الشريعة. وفي هذا القسم سأحاول أن أُفصِّل القول في بيان تلك التمييزات من خلال مناقشة الحسبة، وأن أحدد بوضوح اختلافها عن القانون المدني، وسيقدم هذا التوضيح خلفية ضرورية لتتبع بعض طرق تغيّر الحسبة كما صدرت في أحكام قضية نصر أبو زيد.

يجب أن تُفهم الحسبة وتطوراتها المفهومية في سياق طرق التدقيق الأخلاقي وعلىٰ خلفية التحولات المُوضّحة في القسم السابق، التي تُخبرُ أن الأطروحات الشرعية في العصور الوسطىٰ وممارسة المحاكم قد عاملت الحسبة علىٰ أنها شكل من أشكال الشهادة القضائية، وهي في ذلك تخضع لكل شروط صحة الشهادة، ومن بينها عدالة الشاهد. وتوصف الحسبة في أحد التوضيحات بوصف الحديث النبوي: «**خَيْرُ الشُّهُودِ الَّذِي يَأْتِي بِالشَّهَادَةِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا**»[1] فهي ليست مجرد شكل من أشكال التدقيق الأخلاقي، بل هي في ذاتها موضوع للتدقيق الأخلاقي، وبالتالي، يُشير هذا الحديث إلىٰ أن تلك الممارسات كانت مُتداخلة لتصبح شروطًا قبلية لحسن ممارسة بعضها البعض.

كانت الحسبة في البداية مُمارسة متعلقة «بحفظ السوق» معنية بالغش والزور واستخدام التجار لمختلف المكاييل والموازين، إلا أن استخدامها قد توسع بعد ذلك ليشمل «حقوق الله»، التي اعتُبر حفظ السوق أحدها. وتضمن تعريفها في قواعد الفقه الكلاسيكي وممارسات المحاكم: منع الزنا وشرب الخمر والسرقة وإيتاء الزكاة

(١) شهاب الدين الحموي، أدب القاضي، الإرشاد، بغداد، ١٩٧٤، ص٩٩.

والصدقات[1] والطلاق وعتق العبيد وإطعام الفقراء، لكل المسلمين بشكل عام[2].

وتعرف إحدىٰ المناقشات الحديثة «الخير» في الحسبة وعلاقته بحقوق الله كالآتي: «ويتضمن «الخير» الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره؛ وإقامة الصلاة علىٰ وقتها، وإيتاء الزكاة والصدقة والصيام وحج بيت الله الحرام، والإيمان بالحديث والوفاء بالعقود وبر الوالدين، وإطعام المساكين والتعاون علىٰ البر والتقوىٰ»[3].

لكن لم يُنظر إلىٰ حقوق الله علىٰ أنها مُتعلقة بالذات الإلهية نفسها، ولكنها كانت تُرىٰ علىٰ أنها علاقة مبنية علىٰ حقوق العباد[4]، وتتضمن حقوق عباده: الرحمة والمغفرة والهداية والتوفيق[5]، وبالتالي، تضمن بعض المناقشات الدينية حول الحسبة أنها طريقة إلزامية لإنشاء المجتمع المسلم «الأمة» وتعمير الأرض، وهي عنصر مهم في نشر الإسلام، وأن ذلك سيجلب للأمة المُسلمة النصر والتوفيق بالإضافة إلىٰ المغفرة الإلهية[6]، ولهذا السبب اعتُبِرَت الحسبة إلزامية علىٰ المسلمين بطريقتين، فهي فرض عين علىٰ المسلم الفرد حين يرىٰ مُنكرًا، وفرض كفاية علىٰ جماعة مُختصة من المسلمين بالقيام بتلك المهمة.

ويُمكن أن نضع هنا تفريقًا مهمًا بين الحقوق المترتبة علىٰ العلاقة بين الله وبين عباده وتلك المترتبة علىٰ القانون المدني. فلا يتناسب مع حقوق الله وعباده أن توضع بشكل مُلائم في باب من أبواب القانون الموضوعي أو الحق الشخصي[7]،

---

(١) ويشرّع القرآن للصدقة كنوع من الكفارات لمجموعة مختلفة من الذنوب، وفي الأغلب يطالب بإطعام عدد معين من المساكين، أو تحرر مجموعة من العبيد، وإن لم يكن فيجب عليه أن يصوم عددًا محددًا من الأيام.

(٢) الحموي، أدب القاضي، ص١٠٠.

(٣) د. فضل إلهي، الحسبة، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٠-١١.

(٤) وتتضمن هذه الحقوق حقوق العباد علىٰ بعضهم البعض.

(٥) عادة ما يُفهم موضوع حقوق العباد علىٰ أنه حقوق المسلمين تجاه بعضهم البعض، لكن ما يهمني هنا هو التركيز علىٰ العلاقة المتبادلة المهمة بين مفهومي حقوق الله وحقوق العباد.

(٦) الحسبة، المرجع السابق نفسه، ص ٣٢-٣٧.

(٧) «إن القانون الموضوعي هو القاعدة التي يجب علىٰ الشخص مراعاتها في سلوكه؛ أما الحق الشخصي=

ولا المقولات القانونية المفرِّقة بين العام والخاص المترتبة عليه. في الواقع، لم يكن الهدف من فكرة حقوق الله وعباده أن تؤسس لمجالات قضائية مرتبطة بنظام قانوني يتخذ من حماية السعي للمصالح الشخصية وظيفة له، لكن يُمكن فهمها بشكل لائق من خلال علاقتها بممارسات التدقيق الأخلاقي في الشريعة التي ناقشتها آنفًا، وعلاقتها بالحفاظ علىٰ الأوضاع السليمة لتأدية القيم الأخلاقية وصحيح الإيمان، تلك الأمور الضرورية لهداية وتوفيق الأفراد المسلمين والمجتمع المسلم ككل أيضًا، وبالتالي، فإن إهمال القيام بالحسبة والحفاظ علىٰ حقوق الله يُعتَبَرُ طريقًا حتميًا للفساد الأخلاقي، الذي سيؤدي في النهاية إلىٰ تدمير الأمة التي أهملته[1].

إن الفرق الذي أحاول أن أشير إليه هنا يُمكن أن يكون أكثر وضوحًا إذا ما أخذنا في الاعتبار الفرق المتعلق بأن الحسبة تبدو لأول وهلة موازية لمفاهيم القانون المدني حول الحق الخاص، لكنها لا تضع الاعتبارات نفسها. هذا التفريق هو بين «الظاهر» كمقابل «لسِتر الله» الذي يُعد انتهاكه «تجسسًا» مُحرّمًا.

لقد اعتبرت النصوص الدينية والقانونية الحسبة صورة من ضمن عدة صور للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن ما يميزها عن أي طريقة من طرق المنع أو الإجبار القانوني هو مفهوم «الظاهر»: «إن تعريف الحسبة علىٰ أنها الأمر بالمعروف إن ظهر تركه، والنهي عن المنكر إن ظهر فعله، يُفرقها عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير الظاهرين. وبالتالي فإن المستتر أو ما يحتاج إلىٰ شهادة شهود يدخل ضمن اختصاص القاضي لا اختصاص المحتسب»[2].

وعرّف الظاهر بالتحديد علىٰ أنه في المقام الأول: «الظهور وصف متعلق بالمنكر في ذاته لا بمقترفه، مما يعني تحقق شرط الظهور إن كان المنكر ظاهرًا ومقترفه غير

= فهو قوة المحصلة الفردية المستمدة من المعيار ... ويُعد الحق الشخصي أساس القانون الخاص حيث لا يعترف النظام القانوني بالمصالح الفردية التي تسعىٰ لتحقيق أغراضها، لذلك يُعرّف الحق الشخصي علىٰ أنه سلطة الفعل التي تهدف لإشباع حقوق المرء الشخصية المحمية بقوة القانون».

Merryman, *The Civil Law Tradition*, 70, 73.

(١) الحسبة، مرجع سابق، ص٢٤.

(٢) نفسه، ص ١٨.

ظاهر»[1] وهناك عدة عناصر للظهور: «إن معيار المنكر هو الظهور بطريقة تستوجب الحسبة . . . وهذا إن ظهر المُنكر للمحتسب بلا تجسس، أما إذا استتر فليس للمحتسب أن يتجسس أو يكشف ستره . . . وقد ذكر الإمام الغزالي مثالًا علىٰ ذلك يقول فيه: «إذا خبّأ رجل خمرًا في كُمّهِ أو تحت ثوبه فليس للمحتسب أن يهتك ستره مالم يُظهر علامة لأن ثبوت المُنكر لا يقع بمجرد حمله للخمر، كأن يحتاجه لصنع الخل أو ما شابه، فلا يحل للمحتسب أن يسأل عما ستر»[2].

أي إن تعريف الحسبة مُرتبط بدرجات عدة من ستر الله، أولاها: إذا كان المُنكر مستورًا عن المحتسب فليس له يسأل عنه، وثانيتها: إذا كان المنكر مستورًا ومخفيًا عن المحتسب وكان لديه بعض الشك، فلا يكفي الشك لأن يكون سببًا للتدقيق أو التأكد من صحة الشك أو عدمها، وثالثتها: إذا كان المُنكر مخفيًا عن المحتسب لكن علم به بشكل غير مؤكد، فهذا العلم لا يصح سببًا لفضحه أو هتك ستر، إلا أنه يجوز في تلك الحالة إجراء بعض التدقيق، ورابعتها: إذا كان المُنكر مخفيًا علىٰ المحتسب لكن علم بوجوده بشكل مؤكد، فإذا تأكد بهذا الشكل يُمكن أن يكشفه بشكل شرعي، وخامستها: إذا انكشف المُنكر بقرينة، لكنه ليس ظاهرًا في ذاته، عندها يُمكن للمحتسب أن يكشفه إذا ما تعلق بحُرمة الشخص، وسادستها: إذا كان المُنكر ظاهرًا مُعلنًا، عندها يجب علىٰ المُحتسب تطبيق الحسبة[3].

تُشبه هذه المعايير تلك الأخرىٰ المألوفة المُطبّقة في التقصّي والتوقيف في الولايات المُتحدة الأمريكية، وهي معايير نابعة من اعتبارات الحقوق الخاصة وتدخل الدولة، لكنها مُختلفة حين ننظر لطريقة فهم التجسس في الشريعة، فخذ علىٰ سبيل المثال هذا الاقتباس من المصدر السابق نفسه: «كما أن تجسس الناس علىٰ بعضهم البعض مُجَرّم قانونًا قال الله ﷻ: «ولا تجسسوا» وقدر روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تنافسوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا)**، ورویٰ معاوية عن النبي ﷺ أنه قال: **(أعرضوا عن الناس،**

(١) عبد الفتاح الصيفي، التلبس بالجريمة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩١، ص٦.

(٢) نفسه، ص٧.

(٣) نفسه، ص٧-٨.

ألم تر أنك إن ابتغيت الريبة في الناس أفسدتهم، أو كدت تفسدهم)»[1].

فقد جمع التجسس مع الحسد والبغض والنميمة والتشهير والسعي وراء الفضيحة، أي أنه أمر مُفسِد، لا لمن يقوم به فحسب بل للواقع عليه أيضا. إن مفهوم الحق الخاص هو الأمر غير الواضح هنا، إلا أننا يُمكن أن نفهم هذا الأمر علىٰ أنه حد لشيء قد نتصوره إذا تذكرنا نميمة العلم (والأقسام الأكاديمية) والدسائس والتحريض والصحافة الصفراء، والبرامج الحوارية المعاصرة، وعروض الشرطة التي تُذاع مُباشرة علىٰ الهواء وما تزال شعبية إلىٰ يومنا هذا. يُمكن أن نُسائل تلك الأمور أخلاقيًا وننتقدها كما كان قوام الحسبة، إلا أن الحسبة لم تراع الفرق بين العام والخاص، ولا تتلاءم مع قوانين معتمدة علىٰ مثل هذا التفريق، ومفهوم ستر الله لا يتلاءم أيضًا مع المفاهيم المُستمدة من التقليد القانوني الألماني أو الفرنسي، فلا تتماشىٰ مع المفهوم الألماني حول حق «الشخصية» وما يتعلق به من حقوق تكميلية، ولا تنسجم أيضًا مع المفهوم الفرنسي حول حق الشخص في الحفاظ علىٰ صورته العامة، بما أن ستر الله متعلق بالتحديد بما هو ظاهر[2].

هذا الفرق بين حقوق الله وعباده من جهة وبين القانون الموضوعي والحق الشخصي من جهة أخرىٰ؛ يُمكن أن يتضح إذا ما فهمنا أن الحسبة لا تقتصر فقط علىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالحسبة ليست مجموعة من الحدود والممكنات كما في القانون المدني الذي يُنظم سعي الناس إلىٰ مصالحهم، علىٰ خلاف ذلك، فإن الحسبة مُمارسة تم تحديد شروطها بمراعاة التصرف السليم ومعاملة مشاعر الناس، وبالتالي، فإنها تعتمد علىٰ الظروف، وتتراوح بين الإقناع بلطف والنصيحة الوديّة السرية وبين استخدام ألفاظ قاسية أو غاضبة وبين التهديد وبين التدخل المادي بل

---

(١) نفسه، ص٩.

(٢) لمناقشة ممتازة حول النطاق الخاص مقارنًا بين المفاهيم الأمريكية والفرنسية والألمانية، راجع:

James Q. Whitman, "Two Western Conceptions of Privacy: Dignity versus Liberty," *Yale Law Journal* 113, no. (2004) 6: 1151-222.

وفي هذا الصدد يمكن للمرء أن يلاحظ أن حكم المحكمة أقر بأن العقيدة والردة يمكن أن يُحقق في أمرهما إذا ما عُبر عنهما بفعل علني، سيكون من المفيد استكشاف المفهوم القانوني "العلانية" مقارنًا بمعايير العلانية المقررة للحسبة كما كانت في الشريعة.

وحتىٰ استعمال القوة، والأكثر من ذلك، أن الحسبة ممارسة تهدف إلىٰ تحفيز الخوف والرغبة الحميدين، مثل الخوف من عقاب الله والطمع في ثوابه[1]. أو بعبارة أخرىٰ، إن الحسبة مُمارسة مُنضبطة من النقد الأخلاقي، الهادف إلىٰ إنتاج قويم للذوات المُسلمة المشغولة بالرغبات والمشاعر الصحيحة.

تقنين الحسبة

لدينا الآن خلفية كافية لمناقشة بعض التغييرات التي وقعت علىٰ الحسبة كما نصت عليها أحكام المحكمة، لكن يُستحسن أن ألخص النقاط التي عرضتها آنفًا من أجل وصلها بما سأشرع في توضيحه لاحقا.

لقد ذكرت في معرض مناقشتي للموضوعات الرئيسة في القضية أن الأحكام قد تشكّلت بطريقة خاصة مُميزة، وعبر سلطات نابعة من تقاليد مختلفة لفهم الحياة، وتطلب فهم ذلك التشكل الخاص لتلك الأحكام وضع مقدمة حول طرق الحياة المذكورة والتحولات التاريخية الخاصة التي أمكنت من التقائها، وعلىٰ هذا الغرض انصب القسمان السابقان، ودارت الحُجة الرئيسة فيهما علىٰ أن الشريعة قد تشكلت عبر تقنيات متصلة فيما بينها من التدقيق والنقد الأخلاقيين الهادفين للحفاظ علىٰ قيمها الأساسية. لقد هدفت الحسبة إلىٰ الحفاظ علىٰ الشروط الضرورية لنجاح المجتمع المسلم (أي: حقوق الله) وهي مُمارسة مُنضبطة من النقد الأخلاقي. بينما تم استيعاب وإدراج الشريعة ضمن القانون وعبر مقولات مثل العام والخاص تُرىٰ علىٰ أنها حدود ضمان للسعي الفردي إلىٰ المصالح.

وبالتالي فإن التعارض الأكبر هنا واقع بين مجموعة مُتآزرة من المُمارسات الانضباطية الهادفة إلىٰ حفظ وصيانة مجموعة مختلفة من القيم الأخلاقية من جانب، وبين ومجموعة من الحدود الهادفة إلىٰ حماية وضمان السعي إلىٰ المصالح الشخصية من جانب آخر.

وأقترح في هذا القسم بشكل مبدئي أن مفهوم الحسبة كما جاء في حكم المحكمة قد تعرض لتغييرات واضحة ومتميزة عن طريقة تصوره في الشريعة بطريقتين

---

(١) عمر عبد الرحمن، ميثاق العمل الإسلامي.

متواشجتين، الأولىٰ: أنها أصبحت متعلقة بمجموعة مختلفة من المقولات، والثانية: تغيير أهدافها وطريقة مُمارستها. وستصبح تلك التغييرات جليّة إذا ما طالعنا بعض فقرات أحكام المحكمة مرة أخرىٰ.

ولننظر إلىٰ هذه الفقرة من حكم محكمة الاستئناف: «وتؤكد المحكمة أن معنىٰ «حقوق الله» . . . مُرتبط بما يهم الصالح العام والأوضاع العامة للأمة . . . فوق كل المصالح الفردية . . . كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فكل عدول عن المعروف يصب الضرر علىٰ كل مسلم، وشيوع الفواحش في المجتمع يلحق به ضررا عاما، ولذلك فإن للمجتمع مصلحة مُباشرة في رفع دعوىٰ الحسبة . . . وله [وبالتالي للمُدعين] مصلحة خاصة مُباشرة في رفع الدعوىٰ».

فقد أُعيد تعريف مفهوم حق الله هنا في ضوء مفهومي النظام العام والصالح العام. فعبر تسويتها بين حق الله والنظام العام والصالح العام، وتسويتها بين المصلحة العامة ومصلحة كل مواطن مصري مسلم؛ استطاعت المحكمة أن تُبرر قبولها لدعوىٰ الحسبة ضد نصر أبو زيد كدعوىٰ مُتّسقة مع قانون المُرافعات المدنية الذي يقتضي توافر مصلحة شخصية مباشرة للمُدعي كشرط يُمكنه من رفع الدعوىٰ، وبالتالي أصبح التمييز بين العام والخاص ومفهوم المصلحة هي المفاهيم الحاكمة علىٰ صحة رفع دعوىٰ الحسبة.

وبالرغم من ذلك، تجب ملاحظة أن مجموعة العناصر المكونة لمفهوم حقوق الله تقع في كلا جانبي ثنائية العام والخاص، وبالتالي، علىٰ سبيل المثال، يصبح الطلاق -وهو أحد حقوق الله ومن الطبيعي أنه اختصاص محاكم الأحوال الشخصية في القانون المدني المصري- شأنًا مُرتبطًا بالمصلحة العامة ومحلًا لتدخل السلطة العامة. وبالتالي يُمكن الآن لطرف ثالث أن يتطفل علىٰ شأن شخصي بين فردين علىٰ أساس أنه يؤثر في النظام العام وبالتالي يُشكل مصلحة عامة.

وتمكن هنا ملاحظة أنني لم أتطرق إلىٰ ذكر مفهوم المصلحة في الشريعة خلال نقاشي لمفهوم الحسبة، وأحد أسباب ذلك أن الشريعة خلال تأطيرها لمفهوم الحسبة غالبًا لا تُحيل إلىٰ مفهوم المصلحة، ولا تعتبره أمرًا مركزيًا بالنسبة إلىٰ ممارسة

الحسبة، وحتىٰ لو اعتبرته الشريعة أمرًا مركزيًا، فإن ذلك لا يعني أن نربط بينه وبين مفهوم المصلحة القانوني الذي استخدمته المحكمة وأبلغته أقصىٰ مدىٰ. إن مفهوم المصلحة القانوني، كما يوضّح ألبرت هيرشمان، قد مر بسلسلة معقدة من التحولات في تاريخ الغرب الأوروبي، وهي تحولات مُرتبطة بظهور الرأسمالية ومركزية سلطة الدولة[1]. وبالتالي، فحتىٰ لو كان مفهوم المصلحة الشرعي أمرًا مركزيًا بالنسبة إلىٰ الحسبة فلا يعني ذلك بأي شكل أن له نفس معنىٰ مفهوم المصلحة القانوني الذي استخدمته المحكمة.

وعلىٰ صعيد آخر، يبدو أن إدراج مفهوم حقوق الله ضمن ثنائية العام والخاص قد أعطىٰ للإيمان الديني بُعدًا عامًّا لم يكن من خصائصه قبل إدراجه ضمن القانون المدني المصري، وذلك، بلا أدنىٰ شك، يُعطي الدولة مدىٰ واسعًا من السلطات لانتهاك أنواع مختلفة من حدود العام والخاص، ويوسع من الموضوعات التي يُمكن أن تعتبرها الدولة موضع مُساءلة. فتصبح الصدقة، علىٰ سبيل المثال، إحدىٰ مسؤوليات الدولة ومهماتها. وأيضًا، تصبح حماية حرية العقيدة -كما عَرّفها حكم الحكمة علىٰ أنها حماية العقيدة من التأثيرات الفاسدة- مهمة من مهمات الدولة. وبهذا الشكل، يُمكن للمرء أن يتصور رفع دعوىٰ الحسبة ضد الدولة نفسها لفشلها في حماية العقيدة من التأثيرات الفاسدة أو للتصرف بشكل قد يُفسد العقيدة. أو بعبارة أوضح، يُمكن أن تُستَخدم الحسبة كشكل من أشكال النقد العمومي.

وكان التغيير الثاني -وهو مُرتبط بالأول- في هدف وطريقة مُمارسة الحسبة، ولننظر ثانية في فقرتين ذُكرتا أيضًا آنفًا: «وحيث إن أرجح الأقوال في المذهب الحنفي تُقر العمل بالحسبة [دون الحاجة إلىٰ رفع دعوىٰ] فيما يتعلق بحقوق الله . . . ولذلك يحق لكل أحد أن يتقدم للقضاء بشهادة من أجل السعي لتطبيق حدود الله، أو إصلاح تعدٍ قائم، كاستمرار زوجين بعد طلاقهما، أو إقامة مُرتد مع زوجته المُسلمة» و«إن الحسبة تبعًا لحكم المحكمة والفقه الإسلامي هي الأمر بالمعروف حين يشيع تركه والنهي عن المُنكر حين يشيع فعله . . . ويُمكن مُمارستها عبر تقديم طلب أو شهادة

---

(1) Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (1977; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

أمام القضاء أو طلب تحريكها من النيابة العامة، وتنتمي الحسبة لحقوق الله، وفيما يُرجح فيه حق الله . . . وأجمع علماء المسلمين علىٰ أن الحسبة لا يلزم لها تصريح أو إذن من السلطات الحاكمة، وهي فرض عين علىٰ كل مُسلم قادر».

فتلخص هاتان الفقرتان سبب وطريقة مُمارسة الحسبة، ولاحظ هنا أن التدريج الانضباطي الذي وضعته الشريعة وهدفت منه إلىٰ تعزيز بعض المشاعر وبعض الأفعال لم يكن مُتضمنًا في أحكام المحكمة. فالهدف من الحسبة طبقًا لحكم المحكمة لم يكن لإنتاج القيم والفضائل ولكن للتحرك ضد الانتهاك ووضع العقوبات المناسبة له، أي إن الحسبة بالأساس طريقة لوضع القيود.

وعلاوة علىٰ ذلك، لم تعد الحسبة شأنًا مُرتبطًا بإجراءات انضباطية أخلاقية ولكن أصبحت موضوعًا مُتعلقًا بإجراءات قضائية، وطبقًا لما جاء في هاتين الفقرتين فإن الطريقة الأساسية المُعتمدة لممارسة الحسبة هي رفع دعوىٰ قضائية أو تقديم شهادة في عملية من الإجراءات القانونية[1]، وبالتالي أضحت الحسبة موضوعًا من موضوعات قانون المُرافعات المدنية، المحكوم بدوره بمفاهيم المصلحة وبثنائية العام والخاص. وبالتالي تغيرت الحسبة، سواءٌ فيما يتعلق بأهدافها أو فيما تعلق بمبادئ وإجراءات ممارستها.

---

(١) كان الإشهاد مهمًا أيضًا للحسبة في الشريعة الكلاسيكية، أما مفهوم الإشهاد في القانون المدني المعاصر فمفهوم مختلف تمامًا عما كان في الشريعة وتقنياتها الأخلاقية التي لم تعد مرتبطة بمفهوم الإدلاء بالشهادة القانوني.

خلاصة

بدأ هذا الفصل بسؤالين: كيف أثّرت التحولات القانونية في الشريعة، وكيف غيرت الأوضاع القانونية الجديدة من تميّز المفاهيم والممارسات الإسلامية الخاصة في مصر؟ لقد استقصيت إجابة هذين السؤالين عبر قضية نصر حامد أبو زيد ومفهوم الحسبة الذي كان مركزيًا بالنسبة إليها، حيث قاد النظر إلىٰ الموضوعات الرئيسة في قضية نصر أبو زيد إلىٰ نقاش حول كيفية إعادة تشكيل الشريعة عبر التحولات القانونية المصرية، وقد ناقشت مفهوم وممارسة الحسبة علىٰ خلفية تلك التحولات. فقد تم تحديد مفهوم الحسبة في الشريعة علىٰ أنها ممارسة انضباطية تُمثل جزءًا من مجموعة أكبر من تقنيات التدقيق والنقد الأخلاقيين تهدف إلىٰ الحفاظ علىٰ القيم الشرعية الأساسية، وقد تغير مفهوم الحسبة بشكل ملحوظ في أحكام قضية نصر أبو زيد، فقد أصبحت مُرتبطة بمفاهيم ومقولات -وهي المصلحة والتمييز بين ثنائية العام والخاص- غير مُتعلقة بالشريعة، وأصبحت جزءًا من إجراءات مُختلفة لا تُراعي خصوصية تدرج الحسبة الانضباطي ومراميها، وقد شكّل كل ذلك بما أدعوه تقنين الحسبة.

وأشرت أيضًا إلىٰ أن الحسبة في صورتها المُقننة قد فتحت آفاقًا لأشكال محتومة من النقد العمومي من قِبَل المواطنين الأفراد، وربما كان الوعي بتلك الاحتمالات هو ما دفع البرلمان المصري إلىٰ قصر استخدام الحسبة علىٰ الموظفين العموميين بعد إصدار حكم محكمة الاستئناف[١]، وقد مكّن هذا القرار محكمة من درجة أقل، أخيرًا، من إيقاف تنفيذ حكم محكمة النقض[٢]. وبالرغم من ذلك، فقد أصبحت الدولة المصرية من بعد ذلك مُلتزمة بمسؤولية رعاية حقوق الله ومسؤولية التصرف بما يتسق معها، ويتبقىٰ أن نرىٰ نتائج تلك المُمكنات والمسؤوليات.

يبدو أن الاستخدام الناجح للحسبة في ساحات القضاء قد فتح باب تقديم المفاهيم

(1) Robert Nagel, "Egypt," *Middle East International,* February 16, 1996.

(2) Baber Johansen, "Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments," *Social Research 70*, no. (2003) 3: 707.

الإسلامية علىٰ مصراعيه من خلال القانون المدني، ليس ذلك عبر التقنين ولكن عبر الدعاوىٰ المُتزايدة التي استخدمت تلك المفاهيم وسلطتها المُلزمة للقضاء. فكيف بدأ تقديم مفاهيم الشريعة الإسلامية في الدعاوىٰ القضائية بتغيير تلك المفاهيم وطريقة فهمها وممارستها؟ وكيف أثر اندماج المفاهيم الإسلامية مع القانون المصري عبر المحاكم في المفاهيم والممارسات القانونية؟ هذه الأسئلة مُرتبطة بأخرىٰ أكثر تأسيسية؛ فلطالما طُرح السؤال حول ما إذا كان من الممكن أن توصف مصر بالدولة العلمانية أو الدينية، فماذا يخبرنا تقنين الحسبة عن هذا السؤال؟ هل كان ذلك مثالًا علىٰ عَلمَنة المفاهيم الدينية عبر القانون؟ أم أنه علىٰ العكس علامة علىٰ تحايل مُستمر من البُنىٰ القانونية العلمانية عبر ثغرات بداخلها؟ إن كانت الإجابة بلا -ويجب علينا أن نجيب بالنفي- فعلام يدل تقنين الحسبة؟ أهي أنماط سياسية وقانونية جديدة لم تُعَرّف بعد؟ هل يُمكن أن يكون الخطأ مُتعلقًا بإطار السؤال عن العلمنة أو الأسلمة نفسه؟ وإن كان الأمر كذلك، فما الخطأ بالتحديد إذن في هذا التأطير، وما الطريقة المُثلىٰ لإعادة رسمه؟

تلك الأسئلة هي التي قادت إلىٰ نقاشات الفصل المُقبل.



الفصل الثاني

مُبهَمَاتُ سُلطةِ العلماني: السيادة والنظام العام والأسرة



الفصل الثاني

مُبهَماتُ[1] سُلطةِ العلماني: السيادة والنظام العام والأسرة

أثار أحكام قضية نصر أبو زيد قلقًا عارمًا وجدلًا واسعًا في مصر، ولم يكن الحكم على أبو زيد بالردة وإبطال عقد زواجه السبب الوحيد في ذلك، ولكن لأن الحُكم قد قَنَّنَ استخدام الحسبة فقط[2]، بل كان أكثر ما في الحكم إثارة للذهول هو إعلان المحكمة أن الحسبة واجبة على كل مواطن مُسلم، الذي عليه -انطلاقا من الصالح العام وحماية للنظام العام- أن يرفع دعوى إلى المحكمة حين يرى أي شيء خاطئ يقع في المجتمع. وبينما تخلص المحكمة إلى أن حكمها لا يعد خرقًا لحرية العقيدة -لأن تلك الحرية تتضمن الحفاظ على شروط ممارسة العقيدة الدينية ورعايتها- فإنها لم تُحدد أي قيد لممارسة هذا الواجب الذي تم تقنينه. وترتب على هذا أن مجموعة واسعة النطاق من المُمارسات التشريعية الإسلامية يمكن أن توضع الآن موضع التساؤل، لكن الأدهى، أن هذا القرار يعني فيما يعني أنه يُمكن لأي

(١) اخترت مُفردة مُبهمات هنا لترجمة اللفظة الإنجليزية "Indeterminacies"، ويعني بها المؤلف المفاهيم والمُمارسات غير واضحة المعالم والحدود، و"Indeterminism" فكرة فلسفية في الأصل تقول بأن الأفعال الإرادية تأتي بمعزل عن الأسباب النفسية والاجتماعية والفسيولوجية، وقد ترجمها الدكتور مراد وهبة في معجمه بلفظة «لا حتمية»، واخترت أن أقترح لفظة «مُبهمات» هنا إذ كثيرًا ما ترد الكلمة الإنجليزية في هذا الكتاب بصيغة الجمع، ورأيت أنها تعبر عن مُراد المؤلف، وأنسب لترجمة صيغة الجمع في كلمة واحدة- المُترجم.

(٢) وقد استخدمت الحسبة من قبل بالفعل لكن بشكل مختلف عندما تحول أحد الأزواج رسيمًا عن الإسلام في ستينيات القرن العشرين، وهذا يختلف عن حالة نصر أبو زيد لأنه تمسك بكونه مُسلمًا على الرغم من أن المحكمة قد حكمت بردته.

Baber Johansen, "Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments," Social Research 70, no. (2003) 3: 687-710.

شخص الآن قانونًا أن يتدخل -وربما يُنهي- زواج شخص آخر، وهو احتمال يُقوّض سلامة النطاق الخاص والحقوق الشخصية، وبذلك أصبحت الحسبة سلطة واسعة إلىٰ حد مُبهم في أيدي المواطنين العاديين ومدعومة بقدرات الدولة القسرية.

ولكبح جماح هذا القلق وتوفير حماية ظاهرية للنطاق الخاص والحقوق الشخصية سَنّ المُشَرِّعُ قانونًا لقصر استخدام الحسبة علىٰ الموظفين العموميين[١]، لكن ذلك لم يقلل من إبهام مدىٰ الحسبة وغموضها، ومن المخاوف التي أثارتها. لقد لقىٰ هذا التقنين معارضة واسعة في واقع الأمر من الإسلاميين والليبراليين، فقد عارضه الإسلاميون لأنه حصر سلطة الحسبة في استخدام الدولة العلمانية، وقيّد حقوقهم الدينية كمواطنين، وعارضة الليبراليون لأنه أقر بقانونية مبدأ ديني كوسيلة لصنع القرار العام واحتفظ بسلطته لأجهزة الدولة؛ بما في ذلك من مخالفة لتبني الدستور لمبدأ الحرية الدينية، فعارض الليبراليون الإسلاميين بذلك وكلاهما كان ضد الدولة. أما نصر أبو زيد فقد غادر البلاد خوفًا علىٰ أمن أسرته وعلىٰ نفسه.

لقد أنهيت الفصل السابق بمجموعة من التساؤلات بخصوص الحسبة، فتساءلت بالتحديد عما إذا كانت الحسبة مثالًا علىٰ علمنة مفهوم ديني أو أسلمة مبادئ قانونية؟ فبالفعل تُشير الحسبة بحِدّة إلىٰ نوع من الغموض السياسي والديني دفع المُتابعين للتساؤل عما إذا كانت مصر دولة علمانية أم دينية، وهذا بطريقتين، الأولىٰ: أن الحسبة أصبحت سلطة قسر عامة يُمكن أن تُستخدم لمُعاقبة الناس علىٰ تمسّكهم بعقائد تُرىٰ علىٰ أنها بِدعية/ هرطقية[٢]، ومن ثم تُعد انتهاكًا للأعراف العلمانية الليبرالية في ترسيم الحدود اللائقة للدين. والثانية وهي الأهم: أن المحكمة وما أعقب حكمها من تقنين قد عرّفت الحسبة بشكل مختلف تماما عن طريقة تقديمها في الشريعة الكلاسيكية، فالحسبة، كما بيّنت في الفصل السابق، في المفهوم الشرعي كانت جزءًا من مجموعة مُتدرجة -شديدة التحفظ والعناية- من الممارسة الانضباطية الأخلاقية

---

(١) وتم تحديدها في سلطة النيابة العامة علىٰ وجه التحديد التي سأعود إلىٰ مناقشة سلطتها وتناقضاتها في الفصل الرابع.

(٢) كانت الحسبة حقًا عامًا في البداية وكأنها سلطة بين يدي المواطنين، وبالتبعية بين يدي مسؤولي الدولة بعد حظر رفع دعوىٰ الحسبة إلا علىٰ النيابة العامة.

الساعية إلىٰ رعاية وصَقل قواعد أخلاقية محددة، لكن حكم المحكمة عرّفها علىٰ أنها مُمارسة قانونية مُتصلة بحماية الصالح العام والنظام العام والحقوق الخاصة والعقيدة الدينية[1]، ومن ثم أصبحت الحسبة متعلقة بمفاهيم قانونية ليبرالية حتىٰ وإن مثلت انتهاكًا للأسس العلمانية، كما بدت علىٰ أنها إمداد للدولة بسلطة دينية من نوع خاص.

إذن، هل الحسبة مثال علىٰ العلمنة أم الأسلمة؟ وأي ظلال تُلقيها إجابة هذا السؤال علىٰ السؤال الأوسع عما إذا كانت مصر دولة دينية أو علمانية؟ تلك هي التساؤلات التي أحاول أن أُقاربها في هذا الفصل مُستفتحًا باستقصاء إثنوجرافي لموقع الشريعة في القانون المصري، ثم يقود هذا الاستقصاء إلىٰ نتيجتين غير مُتوقعتين، الأولىٰ: أن الشريعة قد أضحت مُلبرلة بشكل خاص في ظل القانون المصري، ومُشْرَبَة بحساسيات ليبرالية مُميزة حول الخصوصية، ومُقيدة عن أي دور في صُنع السياسات المُوجّهة للجمهور. حيث تستجيب الشريعة في ظل القانون لتوقعات العلمانية الليبرالية حول الدين بطرق فريدة.

لكن ماذا يخبرنا هذا الأمر بخصوص الحسبة؟ بما أن تعريفها في قرارات المحاكم يبدو علىٰ أنه هجوم مباشر علىٰ توقعات العلمانية الليبرالية حول الدين.

كيف للشريعة المُلبرلة والحسبة أن يظهرا عبر إطار العمل القانوني نفسه؟ هل كانت الحسبة مجرد حالة شاذة؟ أو تعبير غير ليبرالي عن عدم اكتمال القانون العلماني؟ يقودني هذا إلىٰ الاستنتاج غير المتوقع الثاني، وهو أن الحسبة ليست مجرد حالة شاذة أو تعبير عن عدم اكتمال القانون العلماني، ولكن علىٰ العكس من ذلك، كما أوضحت لاحقًا، إن الحسبة متوافقة تمامًا مع تلك السمات الليبرالية التي اتسمت بها

---

(١) راجع أيضًا: الحق في التعبير، محمد سليم العوا، القاهرة:دار الشروق، ١٩٨٨.

Kilian Bälz, "Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The "Abu Zayd Case," " Die Welt des Islams 37, no. (1997) 2: 135-55; Maurits Berger, "Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt"s Highest Courts," Human Rights Quarterly (2003) 25: 720-40; Baudouin Dupret, "The Inner Self and Public Order," in Muslim Traditions and Modern Techniques of Power, ed. Armando Salvatore (Monster: LIT, 2001), 141-62; Johansen, "Apostasy as Objective and Depersonalized.

الشريعة تحت ظل القانون المصري. وكما سنرىٰ فيما يلي؛ فإن المفاهيم والتفريقات التي استُخدمت في صبغ الشريعة بصبغة الحساسيات الليبرالية التي تُراعي الخصوصية، كانت هي ذاتها التي أمكنت من تحويل الحسبة إلىٰ سلطة قسر عامة مُبهمة كما بدت في أحكام قضية نصر أبو زيد.

ترسم تلك النتائج غير المتوقعة أطروحة أبعد لهذا الفصل، وستطور تبعاتها علىٰ طوال بقية فصول هذا الكتاب؛ وهي أن العلمانية نفسها هي ما يُبهم كلًا من الدين والسياسة وحدودهما في مصر، وأنها سلطة تعمل وتعتمد علىٰ غموض المقولات التي تُؤسسها. وهذا ليس أمرًا خاصًا بالحالة المصرية وحدها؛ ولكنه أيضًا من سمات عدة دول تُعدُ نماذج للعلمانية الحديثة مثل فرنسا وألمانيا وبريطانيا، ومن ثم فإن الحُجة التي أقدمها تُغير وضع السؤال حول علمانية الدولة المصرية أو دينيتها، فما ذكرته ليس خاصًا بحالة مصر ولكنه مُتعلق بإبهام أسس سلطة العلماني ذاتها. بعبارة أخرىٰ، إن سؤال علمانية الدولة المصرية أو دينيتها هو سؤال غير قابل للإجابة، لكنه ليس سؤالًا زائفًا؛ علىٰ العكس من ذلك، هذا السؤال بما فيه من إلحاح وقوة واستعصاء علىٰ أية إجابة يُعبر عن عُسرة غريبة تسم العلمانية المُعاصرة. إنني أهدف من هذا الفصل، وعبر الكتاب كله، أن أُفصِّلَ وأوضِّح ظروف تلك العُسرة عن طريق عرض إلحاحها في التساؤل عما إذا كانت مصر دولة علمانية أم دينية.

النظام العام والدولة الحديثة ومبدأ نشاط العلمانية

لقد جادلت في مقدمة هذا الكتاب عن أنه لا ينبغي أن تُرىٰ العلمانية من حيث الفصل المجرد بين الدين والسياسة ولا أن تُرىٰ من حيث مدىٰ فشلها أو نجاحها في وضع مجموعة من المعايير التنظيمية، بل سيكون من الأفضل أن تُقارَب علىٰ أنها محُيط إشكال تاريخي، أي من حيث إنها مجموع أسئلة ما يرتبط بها من محكات ورهانات تبدو لا غنىٰ عنها بالنسبة إلىٰ الوضوح العملي للسياسة والحياة الاجتماعية، ويقع في القلب من ذلك المجموع سؤال موقع الحد الفاصل بين الدين والسياسة وسؤال تحديد الموضع المسموح به للدين في الحياة الاجتماعية، وتلك الرهانات هي ما يتعلق بالحقوق والقيم المرتبطة تاريخيًا بالليبرالية. واقترحت أن هناك مجموعة محددة من بنىٰ السلطة هي ما قاد استمرار طرح هذا السؤال، وأنها مستمرة الرسوخ

في الحياة الاجتماعية، واقترحت أيضًا أن التركيز علىٰ تلك البنىٰ سيساعد في تسليط الضوء علىٰ أمرين متعلقين بالعلمانية لم ينظر إليهما أبدًا مجتمعين، وهما: أن العلمانية تعبير عن سلطة الدولة السيادية، وأنها مشحونة بالإبهام المتصاعد غير القابل للحل.

وسأحاول في هذا الفصل أن أفصّل القول حول تلك البنىٰ وعدم استقرارها وعن السيادة والإبهام، وكيف لهما أن يستمرا في طرح سؤال الدين والسياسة، وبالأخص، سأحاول أن أسلط الضوء علىٰ ثلاث سِمات مركزية في الدولة الحديثة، وخاصة سلطتها القانونية للعلمانية. السمة الأولىٰ هي: ما دعوته بمبدأ نشاط العلمانية[1]، وهي مبدأ سلطة الدولة في تحديد ما يُعتبر دينيًا ومجاله المسموح له به في الحياة الاجتماعية، وهذا هو المبدأ الذي أنشئت العلمانية عبره تاريخيًا بشكل حاسم، وهو المبدأ نفسه المُتبع في الممارسة العلمانية المعاصرة[2]، لكن هذا لا يعني قدرة الدولة علىٰ تحديد شؤون الدين فيما يخص العقيدة، لكنه يعني أن لديها القدرة علىٰ تحديد ما يُعد دينيًا في مسائل العقيدة، وهي أيضًا التي تحدد النصوص المعتمدة الحاكمة علىٰ مثل هذا التفريق، وبشكل أكثر تحديدًا، إن الدولة مُخولة بصلاحية التمييز بين ما هو «مدني» وما هو «ديني» في الأفعال وعلىٰ هذا الأساس تحدد ما إذا كانت ستحقق الرعاية أو العقوبة بموجب القانون، وهذا دائمًا ما ينطوي علىٰ أفهام غير مُتّسقة حول ما هو الدين بشكل مجرد، أو ما ينبغي أن يكون، ومن ثم دائمًا ما ترسم الدولة خطًّا

(1) Hussein Ali Agrama, "Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt: An Ethnography of Islamic Legal Practice" (PhD diss., Department of Anthropology, Johns Hopkins University, 2005); Agrama, "Asking the Right Questions: Two Engagements with Islam and Modernity," *Political Theory* 34, no. (2006) 4: 647-56; Agrama, "Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State?" *Comparative Studies in Society and History* 52, no. (2010) 3: 495-523.

(٢) وهناك مثال جيد علىٰ ذلك هو حكم محكمة أمريكية بحماية دستورية للإلحاد كالتقاليد الدينية الأخرىٰ:
Derek H. Davis, "Is Atheism a Religious? Recent Judicial Perspectives on the Constitutional Meaning of "Religion," " *Journal of Church and State* 43, no. (2005) 4: 707-23.

بين الديني والعلماني وتُكرّس كامل سلطتها للقيام بذلك. إن إحدىٰ طرق التفكير في مبدأ نشاط العلمانية هي أن نرىٰ الدولة علىٰ أنها تُعزز وتُعلي من مفهوم مجرد للدين تُعرّف به المساحات الممكنة له، وتُخول الحساسيات اللائقة، ثم تعمل علىٰ ضبط التقاليد الدينية لتتلاءم مع هذا المفهوم المجرد ولتتناسب مع مساحاته، وتعبر عن حساسياته.

وهذا يقودنا مباشرة إلىٰ السمة الرئيسة الثانية: مركزية التمييز بين العام والخاص، وهو تمييز من دونه لم تكن العلمانية لتظهر، والدولة هي المسؤولة عادة عن الحفاظ عليه، مما يعني أن الدولة هي المسؤولة عادة عن القيام بدور حفظ مصداقية التفريق بين المساحتين العامة والخاصة، لكن تلك المساحات ليست مجرد مساحات فارغة، فهي مساحات مكتظة ومبنية عبر الكثير من المؤثرات والمشاعر والحساسيات، مما يعني أن الحفاظ علىٰ الحد الفاصل بينها هو التحكم في تلك المؤثرات والحساسيات المختلفة التي أنشأتها، ومن ثم تصبح الدولة، بما أنها مسؤولة عن الحفاظ علىٰ مصداقية التفريق، حاكمة عن تلك الحساسيات المختلفة التي تظن أنها مناسبة.

لكن إن كان للدولة بالفعل سلطة رسم هذا الحد الفاصل، وتخويل والحفاظ علىٰ مصداقية المساحات المسموح بها للدين، فسنكون قد وقعنا بالفعل في نوع من أنواع التناقض، لأن الدولة بهذا الشكل تُرىٰ علىٰ أنها كيان سياسي سابق علىٰ كل شيء، ورسمها لهذا الخط معناه اختزال السياسة في الدين بشكل يهدد ويُخرب الحريات الليبرالية الأساسية، وهذا يقود إلىٰ السمة الثالثة: حكم القانون، وتكمن أهمية حكم القانون في أنه مبدأ يضع القانون علىٰ أساس المبادئ الدستورية التي يجب علىٰ الحاكم والمحكوم طاعتها، ولذلك من المفترض في القانون أن يكون منعزلًا عن أهواء السلطة السياسة وميولها، وأن يُحدد ما قد يهدد الحريات الأساسية. فسلطة الدولة علىٰ ترسيم الحدود وتحديد المساحات المسموح بها للدين هي عادة سلطة محمية بحكم القانون المكون من: المحاكم والقوانين والدساتير والسلطة القضائية.

غير أن حماية تلك السلطة بحكم القانون لا يقضي علىٰ هذا التناقض، بل ينقله إلىٰ مرحلة مختلفة بإضافة مستوىٰ محدد من الغموض، وهذا لأن حكم القانون نفسه عبارة عن بنية معقدة مرتبطة بأسئلة السيادة و«الحوكمة» داخل الدولة الحديثة، ويعبر عن هذا

التعقيد بوضوح مفهوم مركزي بالنسبة إلىٰ حكم القانون وهو: «النظام العام» الذي يحيل إلىٰ قواعد قانونية أساسية وقيم خاصة في المجتمع. تلك السمات الثلاث التي وضّحتها قد جُمعت وجُسِّدت في المفهوم القانوني «للنظام العام» ومن ثم هي قواعد أساسية لسلطة العلماني واتخاذ القرار، لكنها تجسد أيضًا عددًا من التناقضات الغريبة التي تتحول بعمق إلىٰ مُبهمات.

ومن ثم ستنعكس تلك المتناقضات ومبهماتها علىٰ سلطة العلماني، التي دائمًا ما تثير عددًا من الشكوك والمخاوف حول الحلول القانونية لمشاكل الدين، التي ستمتد بدورها إلىٰ السياسة الموجهة إلىٰ إصلاح القانون، إلا أن تلك السياسات بالكاد تقلل من أي مساحة غموض أو خوف يخلقها القرار العلماني، بالعكس إنها لا تميل إلا لتعزيز وتوسيع السلطة السيادية للدولة في إقرار ما يعد دينيًا والمساحة المسموح له بها في المجتمع، ومن ثم تولّد مبهمات النظام العام دائمًا سؤال الدين والسياسة[1].

وبتلك المناقشة أنتقل الآن للتحليل الإثنوجرافي والتاريخي للممارسات القانونية في مصر، ولاحظ أن مناقشتي هنا تدور حول أن مصر قد تبنّت تلك السمات الثلاث لسلطة العلماني بكل تبعاتها، أي إن محيط العلمانية الإشكالي مترسخ في مصر بقوة.

وأبدأ هنا بإثنوجرافيا للتمييز بين العام والخاص التي توجّب علىٰ الحساسيات والممارسات الدينية أن تتوافق معها. فبالرغم من الاعتراف الواسع بأن مثل هذه التمييزات حتمية بالنسبة إلىٰ ممارسة سلطة العلماني فإنه لم يُكرس لمناقشة أسسها إلا القليل من الأعمال الإثنوجرافية، وكيفية إمدادها بالصلاحية والحفاظ عليها وتشرّبها لحساسيات محددة. وبالرغم من أنه هناك العديد من الملامح والحساسيات المتغيرة في العلمانيات المختلفة عبر الأنظمة السياسية المختلفة، فإن هذه المقاربة الإثنوجرافية تسعىٰ إلىٰ كشف نمط مركزي من سلطة العلماني تتجاوز الخصوصيات

---

(١) ويجب أن يُخلط بين مفهوم النظام العام وبين مفهوم النظام الاجتماعي؛ لأن رؤية النظام العام من خلال مفاهيم النظام الاجتماعي توضح مدىٰ ترسيخ النظام العام لنفسه في المجتمع كنتيجة لقدرات الدولة التنظيمية التوسعية في المجتمع، وحيث تعد مفاهيم النظام الاجتماعي طويلة المدىٰ ومتباينة يقابلها مفهوم النظام العام كمفهوم تاريخي حديث نسبيًا حددت معالمه العقيدة القانونية، إلا أنه يمثل بنية تشبه المتاهة كما سنرىٰ في أحد مفاهيم آشر.

المصرية التي تُميز تناقضاتها ومُبهماتها تلك الدول التي تُعد نماذج للعلمانية أيضًا، وهذا بسبب الصلات عبر المفهوم القانوني للنظام العام، الذي يستمد التمييز بين العام والخاص صلاحيته من خلاله، ومن ثم، وبعد مناقشة العمومية والخصوصية، سأتناول مفهوم النظام العام وما فيه من تناقض بنيوي، ومركزيته بالنسبة إلىٰ سلطة العلماني وصناعة القرار، وتداخلها مع سلطة الدولة السيادية، وكيف تؤدي إلىٰ إبهام الحد الفاصل بين الدين والسياسة، وبعد ذلك سأتتبع بعض الشروط التاريخية التي أعطت للنظام العام القدرة علىٰ وهب الصلاحية، والمواقف والممارسات التي كانت جزءًا من دعم وتيسير ذلك، لا سيما تفصيل كيف أصبح مفهوم الأسرة مرتبطًا ومؤسسًا بالنسبة إلىٰ النظام العام في مصر وتبيين بعض تبعات ذلك علىٰ التمييز بين العام والخاص، وعلىٰ كفية تعبير سلطة العلماني عن نفسها من خلاله، ولا يوضح ذلك مدىٰ «لبرلة» الشريعة في مصر فقط بل يوضح أيضًا كيف تعتمد سلطة العلماني علىٰ هشاشة مقولاتها الخاصة. وأخيرًا، سأعود لقضية الحسبة وأبني علىٰ مناقشتي السابقة لها قراءة مغايرة لخصائصها، لأقول إن الحسبة ليست انحرافًا عن العلمانية بقدر ما هي اندماج مع أكثر شروط سلطة العلماني حتمية، ألا وهي: سلطة الدولة السيادية في اتخاذ القرار داخل الحياة الاجتماعية.

النظام العام والحساسيات الخاصة

من الشائع في الفكر الليبرالي وجوب إبعاد الدين عن النطاق العام، وهذا يعني في جزء منه أن المعرفة اللاهوتية يجب ألّا تكون أساسًا لتشكل السياسات العامة كحقل الصحة والضمان الاجتماعي والمالية والأمن القومي، وسبب ذلك قد يعود للحالة الظاهرية للمعرفة الدينية، بما أنه لا يمكن اعتمادها عبر طرقنا المعتادة المقبولة في الاعتماد، فلا تعد معرفة بل توصف علىٰ أنها آراء أو مجرد اعتقادات، ويكمن خطر السماح للآراء الدينية بالولوج إلىٰ النطاق العام في أنها ستصيبه بمعضلات أخلاقية ليس لها نهاية ولا سبيل لحلها، وقد تؤدي إلىٰ صراعات مدنية غير قابلة للحل. إن عدم قدرة السلطة علىٰ تسوية مشكلات الآراء الدينية المتصارعة هو ما يراه الفكر الليبرالي في الدين سمة أساسية، ومن ثم يفتح الدين مجالًا للتعسف في صنع القرار، ولهذا السبب يُرىٰ الدين علىٰ أنه غير قادر علىٰ تعزيز صنع قرار فعال ومقبول في

السياسة العامة. أما المكان المقبول للدين -أي النطاق الخاص- فهو مرتبط من ثم بوضعه «كلا-معرفة»، والنطاق الخاص هذا لا يشمل فقط العقيدة الشخصية، بل يشمل العلاقات الحميمة بين الأقارب علىٰ سبيل المثال والأصدقاء والعشاق والأزواج؛ حيث يجب الاحتفاظ بالأسرار بعيدًا عن عين التدقيق العام وأعين الغرباء. وهذه الحساسيات المترابطة تعد جزءًا تأسيسيًا من أجزاء النطاق الخاص في الفكر الليبرالي.

ومن ثم فقد أعددت نفسي لمهمة متناقضة، فعلىٰ جانب: أحاول أن أبين كيف اكتسبت الشريعة تحت حكم القانون حدودا وحساسيات تتطابق مع التوقعات الليبرالية العلمانية عن الدين بشكل خاص؛ أي: انحسارها في النطاق الخاص وتشرّبها للحساسيات الليبرالية حول الخصوصية الشخصية، وتقييدها إلىٰ حد كبير بعيدًا عن صنع السياسات العامة للدولة. وعلىٰ الجانب الآخر، أحاول أن أوضح كيف طالبت الحسبة بأن تحصل علىٰ التقييدات نفسها وتطبق الحساسيات نفسها المرتبطة بهذا الأفق الاجتماعي وتلك النظرة القانونية، وهذا يعني أنني عليَّ أن أعرف وأفصّل البنية المفهومية المميزة ذات التأثير التي أمكنت من الجمع بين هذين الميلين، هذه هي المهمة التي آخذها علىٰ عاتقي هنا، بادئًا بإثنوجرافيا لكيفية رؤية وممارسة العمومية والخصوصية في ساحات المحاكم الشخصية، لأسلط الضوء علىٰ تمييز تلك المفاهيم بمقارنتها بالحساسيات المختلفة حول الانفتاح والسرية الظاهرة في ممارسات لجنة الفتوىٰ بالأزهر؛ وهي مساحة وظّفت الشريعة في الإجابة عن أسئلة ومشكلات تشبه تلك المطروحة علىٰ محاكم الأحوال الشخصية، وتعد مناقشتي للجنة الفتوىٰ هنا استفتاحًا للمقاربة التي سأطورها عبر بقية فصول الكتاب.

ولكي أضع إطارًا لتلك الإثنوجرافيا سأبدأ بملاحظة تاريخية حول نشأة محاكم الأحوال الشخصية، ففي أواخر القرن التاسع عشر قامت الدولة المصرية بتأسيس المحاكم الأهلية المستمدة بشكل واسع من القانون الفرنسي إلىٰ جوار المحاكم الشرعية، وكان ذلك من محاولات الدولة لتأسيس حكم قانون ليبرالي لترسيخ سيادتها بإزاء التأثير الأوروبي الواسع الذي كان له رسوخ عميق بالفعل، وكجزء من هذه العملية، أعيد تنظيم المحاكم الشرعية باطراد لتعكس المفاهيم الإجرائية لحكم

القانون، وتم التضييق من نطاق اختصاصها من أجل إفساح المجال للمحاكم الأهلية، واستمر النظامان جنبًا إلىٰ جنب إلىٰ العام ١٩٥٥ حين ألغيت المحاكم الشرعية واستوعب اختصاصها في نطاق المحاكم الأهلية من أجل إنشاء نظام قضائي موحّد، وأصبحت تعرف بدائرة الأحوال الشخصية في نظام القضاء الوطني العام، وبالرغم من أن أحكامها كانت مستمدة في الغالب من الشريعة الإسلامية فإن الحاكم علىٰ إجراءاتها كان قانون المرافعات المدنية(١).

وكان أحد أهم عناصر العمل الإثنوجرافي الميداني هو حضور جلسات محاكم الأحوال الشخصية، لقد أردت أن أرىٰ كيفية تشكيل الشريعة كجزء من الممارسات القانونية الحديثة وتبعات موضعتها داخل إطار قانوني أوروبي أوسع، لكن واجهني في ذلك عدد لا يحصىٰ من المشكلات، علىٰ الأقل في البداية، فتجهيز الجلسات يعطي انطباعًا أنها جلسات مفتوحة يعلو جدرانها الشحوب وينعكس عليها ضوء الشمس الآتي من نوافذ كبيرة مفتوحة، مزدحمة بالناس بشكل لا تكاد تجد فيه موضعًا لقدم، تختلط أصواتهم بضوضاء الشارع، أما منصة القضاء التي فكانت أعلىٰ قليلًا من أرضية القاعة كانت فارغة بشكل مستمر، وإن لم تكن فارغة فلا يحتلها القضاة ولكن بعض المتخاصمين الجالسين في سأم وشرود.

وعلىٰ جانبها باب يقود إلىٰ حجرة مشابهة، يقف أمامها رجل يحمل قائمة ينادي منها علىٰ بعض الأسماء، وربما يدخل بعض الناس إلىٰ هذه الغرفة ويخرجون بعد دقائق ويستمر ذلك لنهاية الجلسة، ثم اتضح لي أن القضاة جالسون في تلك الغرفة، المعروفة باسم «غرفة المداولة» يُجرون فيها جلسات الاستماع، ويسمىٰ الرجل الواقف علىٰ الباب بالقائمة باسم «الحاجب».

وكان باب غرفة المداولة في الأغلب يترك مواربًا، لكنك إن حاولت استراق السمع

---

(١) من أجل مناقشة أوسع حول التغييرات القضائية في مصر خلال أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، راجع:

Nathan Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Byron Cannon, *Politics of Law and the Courts in Nineteenth-Century Egyp*t (Salt lake City: University of Utah Press, 1988).

-كما حاولت كثيرًا- سيتدخل الحاجب ليدفعك بعيدًا بقوة. وهذه كانت أسس جلسات الاستماع دائمًا إلا أنني قد رأيت بعض الجلسات المفتوحة النادرة علىٰ كل حال. في الحقيقة، كانت جلسات استماع أمور الأحوال الشخصية سرية.

حيرني هذا الأمر في البداية، فعلانية الجلسات كانت مبدأ تأسيسيًا راسخًا في القانون والدستور المصريين، وربما تؤدي مخالفة ذلك إلىٰ بطلان الأحكام، إلا أن المحكمة قد سمحت ببعض الاستثناءات مراعاة للآداب العامة والنظام العام أو «حرمة الأسرة»[1]، غير أن هذا الاستثناء بخصوص محاكم الأحوال الشخصية قد تحول مع الوقت إلىٰ قاعدة يقرها القانون.

كان هذا الوضع بالنسبة إليّ وضعا محبطا للغاية، كما أدىٰ إلىٰ العديد من التساؤلات التي ستصبح محلًا للاستقصاء فيما بعد، فبالغرم من كل شيء، كيف لجلسة أحوال شخصية أن تهدد النظام العام؟ وماذا تعني «حرمة الأسرة» علىٰ كل حال؟ ولماذا لا يؤثر الإخلال بمبدأ العلانية في حرمة الأسرة وحمايتها؟

وعلىٰ أثر فضولي وانزعاجي بدأت بسؤال بعض من أعرف من المحامين حول تلك الأمور، وأصر أحد المحامين واسمه «خليل» وهو متخصص في القضايا العامة والشخصية أنه سيكون من المستحيل أن أحضر جلسات محاكم الأحوال الشخصية لأن القانون يقتضي السرية فيها، لكن عندما سألته عن موضع تلك القوانين حول السرية لم يستطع إيجادها، ولم يستطع أن يجد إلا المادة التي أشرت لها من قبل حول حرمة الأسرة والأمن العام.

علىٰ أن هناك مادتين في قانون المرافعات وهما ٨٧١ و٨٧٨ يقضيان بالاستماع في غرفة المشورة، حددت إحداهما نظر القضية «علىٰ وجه السرعة»[2]. ولم يكن واضحًا لي أي دواعٍ للسرية في المادتين، إلا أن خليل أخبرني أن هذا غير مهم وأن قضايا الأحوال الشخصية تدور حول مسائل حميمة ولذلك يجب الاستماع إليها في غرفة

---

(١) المادة ١٠١ من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري.

(٢) تقول المادة ٨٧١: «تنظر المحكمة في الطلب وهي منعقدة في غرفة المشورة بحضور أحد أعضاء النيابة العامة وتصدر حكمها علنا». وتقول المادة ٨٧٨: «ينظر الاستئناف في غرفة المشورة علىٰ وجه السرعة وتتبع المحكمة الاستئنافية في نظره الإجراءات المبينة في المادة ٨٧١».

المداولة، لدرجة أنه يمكن طرد أخي المدعي أو أخته إن لم يكن لهما صفة قانونية في القضية محل النظر.

لكن ما زالت الأمور غير واضحة حول اقتضاء السرية في تلك المواد، فالمواد ٨٧١ و٨٧٨ قد أضيفت في عام ١٩٥١ إلا أن هناك وصفا إثنوجرافيا يعود إلىٰ عام ١٩٧٠ يقول بأن الجلسات كانت علنية إلىٰ حد كبير، ولأقتبس هذا الوصف بعبارته: «اتّصف المشاركون بقدر كبير من عد الالتزام بالرسمية، فغالبًا ما يحضر المتقاضون بصحبة أصدقائهم أو أقاربهم أو جيرانهم. فيما قررت إحدىٰ الحاضرات أن تطعم رضيعها بينما شاهدت أخرىٰ تتناول «الطعمية» . . . وخلال الجلسة كان أغلب الحاضرين منهمكين بالنقاش والحديث، ومن ثم لم تكن القاعة مكتظة فقط بل كانت صاخبة أيضًا، ولم يلتزم المتخاصمون أنفسهم بأي قدر من الرسمية في تعاملهم مع القضاة، فكان باستطاعتهم الوصول إلىٰ منصة القضاء بلا أدنىٰ مسافة مادية تذكر، فيما تمكنت إحدىٰ النساء من اصطحاب طفلها الصغير مشيًا إلىٰ المنصة»[١].

وكما يخبرنا هذا الوصف وغيره كانت جلسات استماع الأحوال الشخصية في بداية السبعينيات علانية إلىٰ حد كبير ولا تتصف بالرسمية، وعلىٰ الرغم من أن تلك المواد القانونية تقتضي السرية في جلسات الأحوال فإنها لم تحدد ما يعد سريا في ذلك وما لا يعد.

لكن في منتصف السبعينيات يبدو أن هناك انعطافا نحو السرية قد حدث، هذا المنعطف كان بمقتضىٰ أحكام من محكمة النقض في ذلك الوقت، أظهرت استنقاصا لأحكام محاكم الأحوال التي لم تصدر في جلسات سرية بالرغم من أن هناك سوابق قضائية واضحة تقضي ببطلان القرارات التي لا تصدر في جلسات علانية.

لكن بررت المحكمة موقفها من خلال مجموعة من المفاهيم والحساسيات المركزية بالنسبة إلىٰ النظام العام، ففي أحد أحكامها بدأت المحكمة بالتأكيد علىٰ أن علانية جلسات الاستماع مبدأ إجرائي أساسي للنظام القانوني وللثقة العامة في النظام

(1) Adel Azer and Malak Zaalouk, *"Tatliq" Divorce through Court Action.* Unpublished manuscript, 1972, 52.

القضائي، ويترتب علىٰ انتهاكه بطلان الأحكام ومن ثم عللت المحكمة حكمها بخصوص تلك القضايا التي يُعدها المشرع سرية أن هذا المبدأ يجب أن يعد أيضًا مبدأ تأسيسيا ويترتب علي مخالفته بطلان الأحكام، بتأويل المواد ٨٧١ و٨٧٨ من قانون المرافعات، وبتعريف المحكمة للأسرة علىٰ أنها وحدة حميمية للعلاقات الخاصة، وأشارت المحكمة أيضًا إلىٰ أن الدستور قد وضع الأسرة موضع اللبنة التأسيسية للمجتمع، ومن ثم أصبحت السرية في قضايا الأسرة بالنسبة إلىٰ المحكمة أمرا تأسيسيا بالنسبة إلىٰ المجتمع كعلانية القضاء تمامًا، ولا يمكن الحفاظ علىٰ أمن الأسرة إلا بمناقشة قضاياها في مساحة من السرية، وقد عدّت المحكمة تأويلها هذا هو القصد المنشود الذي أضمره المشرع خلال وضع المادتين سابقتي الذكر[1].

فمنذ عام ١٩٧٠ قامت المحكمة بالأسلوب التأويلي نفسه بتفصيل مقتضىٰ المادتين ٨٧١ و٨٧٨ علىٰ أنه السرية المطلوبة لحماية النظام العام، ولوحظ أن طريقة التعليل المحكمة لأحكامها قد أرست مجموعة من المفاهيم التي تؤثر في كل من الأسرة والحميمية والعلانية والسرية والنظام العام بطريقة مميزة تمكن من تحويل مسار المبدأ الإجرائي التأسيسي الخاص بالعلانية، وقد أدىٰ كل ذلك إلىٰ اعتبار الأسرة مكونًا أساسيا من مكونات النظام العام.

ثم أصبحت تلك الحساسيات التي استخدمتها المحكمة في تبرير حكمها بالسرية أمرًا تأسيسيًا بالنسبة إليها، وراسخة في المداولة القانونية بطريقة ربما تكون أكثر قانونية. وهنا ملاحظاتي حول إحدىٰ القضايا بعد أن تمكنت أخيرًا من الدخول إلىٰ محكمة أحوال شخصية، يظهر فيها تخلل الحساسيات الخاصة بالأسرة والحميمية عبر كامل قانون الأحوال الشخصية.

امرأة تمسك بيد طفل وتسير بجانب محام، وخلفهما رجل ومعه محام يدخلون جميعًا ليواجهوا منصة القضاء، ويبدأ المحامون بالحديث بصوت مرتفع في الوقت نفسه، لكن رئيس الجلسة يطلب منهما الهدوء، ويتحدث مباشرة إلىٰ تلك السيدة -متناسيًا تمامًا وجود محاميها- سائلًا إياها عن أحوالها وعن الطفل الذي كان في

(1) M‘aud Abd el-Tawwab, *The Commentary on Law #1 for the Year 2000* (Arabic) (Cairo: El-Entesar Press, 2000), 69-71.

الرابعة أو الخامسة من العمر، لتخبره باسمها واسم الطفل وأنه ابن زوجها المتوفىٰ حديثًا، أي إنها ليست أمه وأن هذا الطفل يتيم[١]، وقد علمت أن الرجل الآخر -المُدعىٰ عليه- هو عم هذا الطفل، أخو والده، ثم اتضح أن الخلاف علىٰ من يحق له الولاية علىٰ ميراث الطفل من أبيه.

وتعد حضانة القُصَّر الأيتام والوصاية علىٰ أموالهم موضوعين منفصلين في قانون الأحوال الشخصية المصري[٢]، وبالرغم من هذا فالمفترض أن كلا التصرفين واقع علىٰ الشخص نفسه، لكن كانت هناك حالات ينفصل فيها الموضوعان كحالة تلك القضية.

دفع محامي عم الطفل بأن تلك المرأة ليس لها الحق في الوصاية المالية علىٰ الطفل بما أنها ليست أمه، وخاصة إن كان هناك خلاف عائلي حول هذا الأمر، وفي هذه اللحظة بدأ محامي المرأة بمقاطعته، إلا أن رئيس الجلسة قد أشار بيده له لإسكاته، ثم التفت إلىٰ المرأة ليسألها عما تريد، فأجابت أنها قد ربت هذا الطفل منذ كان في الثانية من العمر، سائلة القضاء ما إذا كان هذا الأمر يعني أي شيء، ثم بدأت بالبكاء، فبدأ المحامون بالغوص في جدال عميق ليسكتهما رئيس الجلسة مرة أخرىٰ بصرامة أكبر. قامت حجة محامي المرأة بشكل أساسي علىٰ وثيقة قدمها المدعىٰ عليه للمحكمة عن حصة الطفل من الميراث، وقال إن هذا هو مناط الأمر، ومن ثم تقع القضية خارج اختصاص المحكمة لأن اختصاصها يتوقف علىٰ تحديد الولاية والحضانة لا تقسيم الميراث، ثم بدأ بالتشكيك في نية عم الطفل قائلًا بأن هدفه ليس مصلحة الطفل بقدر ما هو مهتم بالولاية علىٰ ميراث الطفل وتقليل حصته في نهاية المطاف، وهنا اندلع محامي العم في اعتراضات صاخبة. حتىٰ ضاق القاضي ذرعًا بهذا النقاش الصاخب حامي الوطيس وأمر بطرد المتخاصمين جميعهم حتىٰ نهاية الجلسة، في هذا الوقت بدا الطفل مذعورًا من جدية النقاش وصرامة القاضي فبدأ في البكاء بلا توقف.

---

(١) يُعد الطفل القاصر يتيمًا في القانون المصري ما إن توفىٰ والده حتىٰ في حياة والدته.

(٢) يوازي هذا التفريق تفريق آخر كان موجودًا في القرن التاسع عشر في اختصاص المحاكم الشرعية بقضايا الزواج والطلاق والميراث، واختصاص محكمة أخرىٰ فيما يتعلق بالأيتام ورعايتهم.

في أثناء خروج المتخاصمين من القاعة لاحظ أحد القضاة أن تشبّث الطفل بزوجة أبيه يشبه تشبث الطفل بأمه وأن هذه الحالة يجب أن تؤخذ في الاعتبار في الحكم، بينما لم يكن رئيس الجلسة مُقتنعًا، وأراد أن يعين خبيرًا للنظر في الأمر، ولم يوافقه القاضي الآخر في الرأي معتبرًا ذلك أمرًا غير ضروري، لأن الطفل كان في حضانة تلك المرأة لثلاث سنوات علىٰ كل حال، وأشار رئيس الجلسة إلىٰ أن الحضانة والولاية موضوعان مختلفان، وبينما تقع الأخيرة في نطاق اختصاصه فالأولىٰ ليست كذلك، فأجاب القاضي الآخر بأنه يعلم أن ذلك أمر صحيح من الناحية القانونية إلا أنه ليس من المنطقي أن يُقضىٰ بحضانة الطفل لشخص ويقضىٰ بالولاية علىٰ أمواله لشخص آخر، وعلىٰ كل حال، عندما يبلغ الطفل العاشرة من العمر سيقضىٰ بحضانته لصالح أهل والده، لكنه أصر علىٰ أنها هي من ربّته وأن هذا الأمر يجب أن يؤخذ في الاعتبار، وفي هذه اللحظة تدخل القاضي الثالث الذي كان صامتًا منذ بداية المناقشة ليسجل اقتناعه بأن أمر تربية الطفل منذ صغره يجب أن يؤخذ في الاعتبار.

فاقتنع رئيس الجلسة بعدم ضرورة انتداب خبير، ثم نادىٰ عليهم ليعودوا، واستمع لمحامي المرأة أولًا بينما حاول الآخر مقاطعته فأشار له القاضي بالصمت، وفي النهاية تمكن محامي العم من الحديث ليعلن بجرأة أن المسألة شديدة الوضوح: لعم الطفل الأولوية القانونية في الوصاية علىٰ أموال ميراث الطفل قبل تلك المرأة التي ليست والدته.

انهمكت المرأة في البكاء، وكذلك حال الطفل، وفي النهاية تحدث رئيس الجلسة بلطف إلىٰ الطفل وأشار له ليذهب إلىٰ جانب الطاولة ثم سأله عن اسمه، ثم أشار القاضي إلىٰ المرأة سائلًا الطفل عما إذا كان يعرفها، هز الطفل رأسه وأجاب بنعم هي أمي، ثم بدا عليه الخوف لكن القاضي هدّأ من روعه، ثم سأله عمن يريد أن يكون له الولاية علىٰ ميراثه من والده، فصرخ الطفل قائلًا: «أمي» وبدأ في بكاء حاد مرة أخرىٰ، فأشار القاضي إلىٰ عمه بينما يحاول أن يهدئ من روعه لمرة ثانية سائلًا إياه إن كان يعرف هذا الرجل، ارتعد الطفل ثانية قائلًا «إنه عمي» ثم سأله القاضي ثانيًا إن كان يُريد عمه وصيًّا عليه ووليًا علىٰ أمواله، فصرخ الطفل ثانية وأجهش بالبكاء قائلًا: «لا، أريد أمي».

ومن ثم دوّن القاضي في دفتره أن الطفل يريد زوجة أبيه أن تكون وصية علىٰ ميراثه ورفض وصاية عمه، ولم يستطع العم ومحاميه أن يخفيا علامات التشكك علىٰ وجوههما، بما أن القاضي قد أمكن هذا الطفل الصغير من اتخاذ القرار، ثم هموا بالخروج من القاعة. وتوضح تلك القضية كيف تصبح الحميمية المتصورة حجة رابحة في السجال القانوني داخل محاكم الأحوال الشخصية، فارتباط الطفل بزوجة أبيه هنا الذي بدا في تشبّثه بها هو ما دفع القضاة لاعتباره مقدمة تؤدي إلىٰ نتيجة.

وبجانب تواشج تلك الحساسيات مع المداولات القضائية، كانت مشاعر الحميمية والسرية تملأ أرجاء المكان الذي انعقدت فيه الجلسة، بالضبط كما كان في تصرف القضاة، وكان هذا واضحًا لي من البادية منذ أتيح لي أن أحضر الجلسات تمامًا كشعوري بالتطفل علىٰ الجلسات بالرغم من حصولي علىٰ تصريح، فدائمًا ما كنت الشخص الوحيد الحاضر للجلسة بخلاف المتنازعين، ودائمًا ما أخبرت أن أجلس في آخر الغرفة خلف القضاة، بينما رفض أحد رؤساء الجلسات التي حضرت أن يُعرفني إلىٰ بقية القضاة حتىٰ مع طلبي أن يُعرفني إلىٰ القضاة الآخرين، وأوضح لي أن هناك بعض الأحوال التي لا يحب فيها القضاة أن يقترب منهم أحد وأن ذلك يجافي حساسياتهم، وعندما اقترب منا أحد زملائه من رؤساء الجلسات ذات مرة قدمني له باسم ووظيفة مُزيفين قائلًا: «هذا عمر، صحفي!!». في قاعات محاكم الأحوال الشخصية اليوم، تتواشج مفاهيم السرية والحميمية مع مفاهيم الأسرة لتنتج أجواء لقاعة المحكمة مختلفة تماما مع تلك التي خبرناها تحدث في السبعينيات.

كل المؤشرات تخبر بأن تلك الحساسيات تصبح مع الوقت أكثر رسوخًا، وقد سنّت الدولة المصرية مؤخرًا تشريعا يقضي بإنشاء نظام محاكم الأسرة[1] يتضمن العديد من مراكز المصالحة التي تضم علماء نفس وإخصائيين اجتماعيين يتوجب علىٰ الأسر الحضور أمامهم أولًا قبل إتمام إجراءات الطلاق، وقد أتيحت لي الفرصة قبل نهاية عملي الميداني أن أحضر بعض تلك المصالحات وأقابل العاملين بها من إخصائيين اجتماعيين وعلماء نفس، وكان أحد أهم دواعي شكواهم هو عدم توافر المساحة اللائقة داخل المراكز مقارنة بكم الأسر بما لا يراعي سرية وخصوصية

---

(١) القانون رقم ١٠ لسنة ٢٠٠٤ بإنشاء محاكم الأسرة.

مناقشة مشكلاتهم الشخصية، فغالبًا ما تحضر أسرتان على الأقل في القاعة نفسها بمركز المصالحة، وهذا يوهن من أية فرصة لأية مصالحة في ظل عدم الشعور بالخصوصية.

هل النزعات الإسلامية هي السبب؟

لقد تزامن الانعطاف نحو السرية مع الصعود الدرامي للتدين الإسلامي في مصر، وبداية ما يُدعىٰ «الصحوة الإسلامية» كما تزامن مع عقد مكثف -من ١٩٧٠ إلىٰ تقريبًا ١٩٨١- من الإصلاحات القانونية والسياسية التي رعتها الدولة نحو ما سُمّي «بأسلمة الدولة» وهو ما أشير إليه علىٰ أنه سبب مركزي من أسباب الصحوة الإسلامية. خلال هذا العقد نجد من بين عدة أمور: تعديلات دستورية تعزز من مكانة الشريعة ثم تنتهي إلىٰ إقرارها كمصدر أساسي للتشريع المصري[١]، بالإضافة إلىٰ موجة من القضايا أمام المحاكم تطعن في دستورية عدة قوانين في ضوء تلك التعديلات، وتيار من طلبات التعديلات من قبل أعضاء البرلمان المتعاطفين مع جماعة الإخوان المسلمين، والدولة تقود مبادرة لإعادة صياغة واسعة النطاق لقوانين العقوبات والقوانين المدنية والإجرائية بالتشاور مع المؤسسة الدينية الرسمية «الأزهر»، ثم تكثيف متواصل واستقطاب دائم حول هذه الممارسات انتهت باغتيال الرئيس أنور السادات في عام ١٩٨١، وهو الأمر الذي أدىٰ إلىٰ رفض حاد لتلك التعديلات[٢].

وبما أن ذلك الانعطاف نحو السرية قد حدث بالتزامن مع تلك الفترة المربكة فقد كان من المغري اعتباره ناشئا عن المشاعر الدينية المتزايدة التي يسرتها الدولة. كان هذا هو تفسيري الأولي للأمور، لكن مع مزيد من البحث، بدا لي أن الأمور أكثر تعقيدًا وإرباكًا من هذه النتيجة الأولية.

علىٰ سبيل المثال، التعديل الدستوري الذي قضىٰ بأن تصبح الشريعة المصدر الأساسي للتشريع، الذي نظر إليه الكثيرون علىٰ أنه نقطة تحول نحو أسلمة الدولة كان

---

(١) كانت المادة الثانية من دستور ١٩٧١ تعتبر الشريعة الإسلامية مصدرًا من مصادر التشريع حتىٰ تم تعديلها في عام ١٩٨٠ لتعتبر «المصدر الرئيسي» للتشريع.

(٢) راجع:

Clark Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari"a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006).

له نتائج عكسية تمامًا، فقد فسرت المحكمة الدستورية العليا تلك التعديلات علىٰ أنها تعطي القضاة -الذين لم يحصل معظمهم علىٰ أي تدريب ديني- سلطة تقديم تأويلات إسلامية دون الالتزام بأي رأي نهائي صادر عن السلطة الدينية، ففي الأحوال التي ترد فيها اختلافات بين المذاهب الإسلامية يمكن للقاضي أن «يجتهد» في تخريج حكمه، ويعد ذلك قفزة كبيرة لأن هناك خلافا بين المذاهب في كل الموضوعات الإسلامية تقريبا، ومن ثم فإن تأويل المحكمة الدستورية العليا للتعديلات قد أعطىٰ مساحة هائلة للقضاة في التفسير بدلًا من أن تمنعهم منها، وعندما مارس القضاة تلك السلطة في الاجتهاد قاموا بسن تشريعات -لا علاقة لها بالفقه- بدلًا من غموض النصوص التي يتوجب عليهم سبر أغوارها، وفي الواقع، مكنت تلك السلطة الاجتهادية القضاة من القضاء علىٰ أية تحديات قانونية-إسلامية تواجه سياسات الدولة فيما يخص الصحة والاقتصاد القومي[١]، ومن ثم كانت نتيجة التعديلات علىٰ العكس التام مما كان متوقعًا، فبدلًا من توسيع نطاق تطبيق الشريعة عبر الحياة الاجتماعية عملت التعديلات علىٰ تقييد دور الشريعة في صنع السياسات العامة[٢].

هذا التقييد للشريعة عبر المحكمة الدستورية كان مُتّسقًا أيضًا مع مجموعة واسعة من الإصلاحات القانونية والسياسية التي رعتها الدولة في السبعينيات، التي لا يمكن لأي منها أن تعتبر دليلًا علىٰ أية «أسلمة»، في الواقع كان عدد كبير من تلك الإصلاحات واضح الليبرالية، ويضمن هذا تطبيق مبدأ المراجعة الدستورية كمبدأ

---

(١) راجع:

Agrama, "Law Courts and Fatwa Councils," 125-27.

(٢) لمناقشة أوسع عن تأويل المحكمة الدستورية العليا للمادة الثانية، راجع:

Clark B. Lombardi and Nathan J. Brown, "Do Constitutions Requiring Adherence to the Shari"a Threaten

Human Rights? How Egypt"s Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law," *American University International Law Review* 21, no. (2006) 3: 379-435.

ويشير المؤلفان هنا إلىٰ نقاش دار بين العلماء حول ما إذا كانت تأويلات المحكمة الدستورية العليا تعد استراتيجية علمنة أم أنها محاولة أصيلة للمشاركة في التأويل الإسلامي. لكن ما يهمنا هنا هو التزام القضاة الصارم بمفاهيم الشرعية القانونية الليبرالية.

دستوري أساسي، وتأسيس المحكمة الدستورية العليا المستقلة نسبيًا، ومنح قدر أكبر من الاستقلال للقضاء بشكل عام، والسماح بحرية نسبية أكبر من ذي قبل للصحافة، وتحرير عدد كبير من المعتقلين السياسيين الذين اعتقلوا في عهد عبد الناصر، وإلغاء حالة الطوارئ طويلة الأمد، وبالفعل، المرة الوحيدة التي استخدم فيها السادات سلطة استثنائية كانت في تعديله لقانون الأحوال الشخصية ليقر باتجاه المساواة بين الرجل والمرأة[١].

وسيصبح الأمر أكثر إرباكًا إذا ما علمنا أن الانعطاف المصري تجاه السرية في السبعينيات لم يحدث في مصر وحدها، بل كان ملاحظًا أيضًا في الولايات المتحدة وفي أوروبا، حيث اعتبر القانون أن الأسرة، والزواج بالأخص، علىٰ أنها صلات عاطفية حميمة، ويعزىٰ هذا الاتجاه إلىٰ التركيز القانوني المتزايد علىٰ النزعات الفردية والمساواة من جهة، ومن جهة أخرىٰ للاستيلاء المتزايد من مؤسسات الدولة علىٰ وظائف الأسرة التقليدية، مما يصعب من مهمة اكتشاف ما هو رابط الأسرة علىٰ وجه التحديد وما دوره، ويعزز من التركيز علىٰ أبعادها الحميمية والشخصية والعاطفية فقط[٢].

وتصل بنا تلك النتائج إلىٰ طريق مسدود بشأن تشخيص أفضل لمسألة السرية، أكانت نتيجة لتصاعد حالة التدين أم نتيجة لضغوط الإصلاح الليبرالي لقانون الأحوال الشخصية؟ هل تلك الحساسيات الإسلامية حدثت فقط بالتزامن معها؟ هذا الطريق المسدود يعيدنا إلىٰ السؤال الذي كان سببًا للبحث في المقام الأول: هل الحسبة

---

(١) لمناقشة أوسع حول تلك الإصلاحات الليبرالية، راجع:

Tamir Moustafa, *The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics,* and Economic Development in Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

(٢) راجع علىٰ سبيل المثال:

Mary Ann Glendon, *The Transformation of Family Law: State, Law, and Family in the United States and Western Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1996) , 291-314; Jana B. Singer, "The Privatization of Family Law," *Wisconsin Law Review* (1992): 1510-(13; Anna Marie Smith, "Neoliberalism, Welfare Policy, and Feminist Theories of Social Justice," *Feminist Theory* 9, no. (2008) 2: 131-44.

مؤشر على العلمنة أم الأسلمة؟ وعما إذا كانت مصر دولة دينية أو علمانية؟ كيف سبيل التقدم إذن؟

بنية مختلفة للسرية والانفتاح

لنتجاوز هذا الطريق المسدود يجب علينا أن نتجاوز المقولات التي قادت إليه، ولنركز على بنىٰ السلطة التي تؤسس أو تقوّض أيًا منها، لأن اللجوء المستمر لتلك المقولات لتفسير الانعطاف نحو السرية أو تغييرات الحسبة يشتت انتباهنا بعيدًا عن بنىٰ السلطة تلك، ويخفي أيضًا شيئًا سيكون مألوفًا فيما قد وضحته سابقًا حول قانون الأحوال الشخصية.

ففي الأغلب تصبح أكثر الحالات إلفًا هي أكثر الحالات التي لا تسترعي الكثير من الملاحظة، وأحيانًا من خلال تقديم تناقض صارخ بين سماتها، متخفية بعاديتها، يمكن أن تبرز مرة أخرىٰ وتتاح للتفكير، وهذا النوع من التناقض بالتحديد هو ما أود أن أناقشه هنا بسرد تجربة مختلفة عن الانفتاح والسرية دارت بعيدًا عن محاكم الأحوال الشخصية، وهو ما واجهته في لجنة الفتوىٰ بالأزهر، والتي حضرت بعض جلساتها أيضًا كجزء من عملي الميداني، والفتاوىٰ هي إجابات دينية غير ملزمة يوفرها الشيوخ للسائلين عن كيفية ممارسة عناصر حياتية محددة، والشيوخ الحاصلون علىٰ القدرة الإفتائية يسمون بالمفتين[1].

وستساعد المقارنة بين محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ علىٰ تخطي هذا الطريق المسدود الذي وصلنا إليه آنفًا، وستوضح أن الانعطاف إلىٰ السرية لم يكن نتيجة لتزايد التدين الإسلامي، ولا نتيجة لصراع بين الحساسيات الليبرالية والأخرىٰ الإسلامية، وستقود أيضًا إلىٰ الاعتراف بشيء مألوف للغاية، لكن يؤخذ علىٰ أنه مفروغ منه، ومن ثم لا يناقش في التوضيحات حول الانعطاف المذكور آنفًا، وهو: كيف ارتبطت الأسرة بكل من الحميمية وسلطة الدولة عبر القانون في المقام الأول، وهذا بدوره سينقل تركيزنا من أسباب الانعطاف إلىٰ المفاهيم والحساسيات التي منحته الصلاحية والقبول، وكيف كان من الممكن أن يجتمعا، وكما سنرىٰ، اجتمعت

---

(١) في الإثنوجرافيا القادمة سأستخدم «الشيخ» و«المفتي» بشكل تبادلي.

تلك الحساسيات والمفاهيم منذ فترة طويلة سابقة على الانعطاف بتأسيسها لإطار عمل من العمومية والخصوصية يمكّن من هذا الانعطاف.

أنشئت لجنة الفتوىٰ بالأزهر علىٰ يد الشيخ مصطفىٰ المراغي في عام ١٩٣٥ وتبعت وزارة الأوقاف[١]، وهي كيان مركزي للإفتاء في القاهرة، وذات شعبية كبيرة، ودائمًا ما تكون مكتظة بالناس من كل الفئات، الذين يبدو عليهم أخذ الفتوىٰ علىٰ محمل الجد دائمًا[٢]، وبما أنني لم أحصل علىٰ تصريح حضور جلسات محاكم الأحوال الشخصية في بداية عملي الميداني فقد أمضيت وقتًا أطول في ملاحظة جلسات اللجنة. وقد تناولت اللجنة العديد من القضايا المتشابهة مع قضايا محاكم الأحوال، وبالطبع تستمد أحكامها من الشريعة، إلا أن الفتوىٰ ليست ملزمة بالنسبة إلىٰ المستفتي، لكني لم أجد في اللجنة أي حس سرّي كالذي وجدته في المحاكم، لا بين العاملين ولا المفتين ولا المستفتين.

وقد ذكر لي أحد الشيوخ -وهو من ساعدني في الولوج للبحث عبر اللجنة- أن الأمور قد تصبح «حساسة» إذا ما اقتربت فقط من المفتي والسائل، وعندما ذكرت مسألة السرية أمام بقية المفتين أجمعوا علىٰ أنها غير مهمة، وفي بعض الأحيان بعد إجابة سؤال عن الطلاق أو نحو تلك الأمور الزوجية كان المفتي يقدمني للسائل علىٰ أنني باحث من الولايات المتحدة، وربما ألقوا علي التحية حينها بشيء من

(١) وهناك هيئات إفتائية أخرىٰ في القاهرة وهي دار الإفتاء التابعة لوزارة العدل، برئاسة مفتي الجمهورية، إلا أنهما كيانان مختلفان وظيفيًا، فدار الإفتاء هي المسئولة عن تقديم الفتاوىٰ الرسمية فيما يخص التشريع المرتبط بالشريعة الإسلامية، أما لجنة الفتوىٰ فهي تعمل كمتحدث رسمي بمواقف الأزهر الشرعية بإزاء المراكز الإسلامية الأخرىٰ كالسعودية، وغالبًا ما تتداخل بينهما تلك الوظائف أو بالأخص تقوم لجنة الفتوىٰ بمهام دار الإفتاء، وفي مثال حديث علىٰ هذا: ظل مفتي الجمهورية صامتًا بخصوص الإصلاحات المثيرة للجدل في قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٩٩، ربما لمعارضته لها، إلا أن المشرّع قد اكتفىٰ بالحصول علىٰ موافقة شيخ الأزهر حول تلك الإصلاحات، أما في المهام الإفتائية العادية فليس هناك فرق بين الهيئتين. ولمناقشة ثرية حول دار الإفتاء، راجع:

Jakob Skovgaard-Petersen, Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta (Leiden: Brill, 1997).

(٢) وسأقدّم أمثلة علىٰ تلك الجدية في الفصل التالي.

اللامبالاة، وقد قال لي بعض المفتين إن علي أن أسجل الفتاوىٰ صوتيًا، أو أن أكتب ملاحظات حول الجلسات، وقد كنت أنا وليس هم من ذكر أن ذلك قد يثير بعض حساسيات السائلين، وربما كانوا متفقين معي في وجهة نظري إلا أنهم علىٰ كال حال كانوا يقولون لي: «حسنًا، افعل ما يحلو لك».

كان تجهيز اللجنة وإضاءته الخافتة والسلوك العام الهادئ للسائلين والمفتين يؤدي إلىٰ أجواء وقورة هادئة متناقضة بحدة مع الإضاءة الصاخبة والطاقة العاصفة والضوضاء الكبيرة في ساحات المحاكم، وربما تبدو تلك الأجواء عند النظرة الأولىٰ أجواء منعزلة لدواعي السرية، إلا أنه سريعًا ما يبدو أن الأمر لا علاقة له بذلك علىٰ الإطلاق، وبالرغم من وجود بعض الموظفين المسؤولين عن المساعدة في توجيه الأسئلة للمفتين فإنه لم يكن هناك أية سياسة معمول بها لما يُمكن أن يقال أو لا يقال في الجلسة، كوظيفة الحاجب في المحكمة، ويجد المرء في القاعة الرئيسة للجنة آرائك ومقاعد بموازاة جدرانها الأربعة، وقبالة كل مقعد مخصص للمفتي هناك مقاعد مخصصة للسائلين، يجاورها عدة مقاعد أخرىٰ مخصصة لأناس جالسين في صمت في انتظار دورهم لطرح أسئلتهم، وبالرغم من بعد المفتين عن جدران القاعة فإنه لم يكن لأحدهم مساحة تمنع أحد السائلين من الوصول إليه، وبالرغم من الهمهمة الدائمة التي تعم القاعة كان بإمكاني أن أستمع لنقاشات أحد المفتين الآخرين من سائليه، وفي بعض الحالات، تمكن بعض السائلين المنتظرين أيضًا من التدخل في النقاش الدائر بين المفتي والمستفتي ليتبين شيئًا ما بخصوص السؤال المطروح.

أما القضايا التي طرحت علىٰ المفتين فقد كانت أشد ما تكون حميمية كالممارسات الجنسية أو العلاقات خارج نطاق الزواج أو قضايا عن اعتداءات سابقة علىٰ الأطفال، حتىٰ إنني استمعت إلىٰ سؤال علىٰ سبيل المثال، طرحه رجل اقترب من المفتي في حرج ليسأل سؤالًا ادّعىٰ أنه لصديقه: فصديقه قد تحول إلىٰ الإسلام من المسيحية، فيسأل إن كان «الجنس الفموي» خلال علاقته بزوجته -التي ما زالت مسيحية- مُباحًا في الإسلام أم لا، وإن لم يكن مُباحًا هل سيغفر له أم لا، وقال سائل آخر بأنه قد ارتكب الزنا ثم سرق بعض أمتعة المرأة التي زنا بها، وسأل شيخ حديث التخرج عما إذا كان يصلح لإمامة المسجد وهو لا يستطيع أن يسيطر علىٰ أمعائه،

وادّعت امرأة أن زوجها يعبد الشمس وأنها وجدته يتعبد في غرفة نومهم مع مجموعة من النساء علىٰ ما بدا لها أنهن في سن الجامعة.

وسؤال آخر لرجل قال إنه علم أن أباه قد جامع أخته منذ أربعة عشر عامًا، ولم يكن يدري ماذا يجب عليه أن يفعل وظن أن حياته قد دُمِّرَت، أما المفتي فقد ظهرت عليه علامات حساسية سرية لكنها مختلفة عن تلك الموجودة في المحاكم؛ فقد سأل بداية عن حالة تلك المرأة الآن، فأجاب الرجل أنها متزوجة وأن الذين علموا بما حدث قبل الأربعة عشر عامًا هم فقط أمه وأخوه، وأنه يشعر بالخيانة لأنهم لم يخبروه بتلك المعلومة، فنصحه المفتي ألا يقوم بأي شيء، وأن يترك بيت الأسرة إن لم يستطع أن يتحمل ألم هذا الشعور، وقال له إن الله قد ستر عليها وعلىٰ الواقعة وهذا هو الأفضل بالنسبة إلىٰ حالتها، فربما إن كشف ما حدث سيطلقها زوجها ولن تستطيع أن تتزوج مرة أخرىٰ، فالله قد ستر ما حدث ويبدو أنه الأفضل للجميع (وربما ذكر المفتي احتمال أن الرجل قد عاد إلىٰ منزله ثملًا وأخطأ التمييز بين ابنته وزوجته).
حس السرية البديل هذا المعبر عنه بمفهوم ستر الله قد مر بتفصيل أكبر في الفصل السابق كمفهوم دقيق ساهم في تنظيم الممارسات العديدة للتدقيق الأخلاقي، مثل الحسبة، وقد ساعد في حفظ القيم الفردية والجماعية التي تبدو حيوية بالنسبة إلىٰ التقليد الإسلامي، وقد أشرت أيضًا في الفصل السابق إلىٰ أن تلك المفاهيم لا تتسق بسهولة ولا تتناسب مع التمييز الحديث بين العام والخاص المعبر عنه عادة في القانون الليبرالي الحديث.

وليس معنىٰ ذلك أنه قد سمح لي بسماع كل شيء، لكن الأمر كان مختلفًا عما كان عليه في المحاكم، فجاءت امرأة مرة مع زوجها تشتكي من معاملة أهله لها، وأن أخاه بالتحديد مستمر في إهانتها، وألقت شكواها علىٰ مجموعة من الشيوخ كانوا مجتمعين في الحجرة الرئيسة للشيوخ في انتظار أذان المغرب، وكان ذلك في آخر أيام شهر رمضان، وكنت جالسا أنا وأحد طلبة الأزهر واسمه «كريم» في نفس الغرفة في انتظار الإفطار (في هذا الوقت كانت أبواب اللجنة قد أوصدت وتولىٰ الإفتاء مجموعة من الشيوخ في حجرة الشيوخ الرئيسية في الأزهر) في هذه اللحظة طلبت تلك المرأة الطلاق من زوجها وبادر الشيوخ إلىٰ الصلح بينهما، إلا أن أحد الشيوخ كان قد احمر

وجهه فجأة وانفجر في هجوم عنيف علىٰ خطأ إهانة أخي الزوج لتلك المرأة متسائلًا: كيف لم يحاول أي أحد أن يقدم حلًا لذلك.

جلس بقية المشايخ في صمت للحظات، ثم بادر أحدهم وسأل المرأة عما قال لها أخو زوجها، وكانت علىٰ وشك أن تخبرهم لولا أنها توقفت فجأة لتنظر تجاهي أنا وكريم، ثم أشاحت بناظريها بعيدًا عن الجميع، وظلت صامتة. فنظر إلينا الشيوخ، وقتها كان قد حان موعد أذان المغرب، فأخبروها أن عليهم أن يكملوا هذا لاحقًا بعد الصلاة. وكان من الواضح أن ما ستحكيه عن إهانة أخي زوجها لها لم يكن لنا أن نسمعه نظرًا لحساسيته، لكن من الواضح أنها هي التي مالت ناحية السرية والخصوصية وليس الشيوخ الذين احترموا رغبتها ببساطة.

وقد تعامل المشايخ بمزيد من السرية مع بعض القضايا الأخرىٰ، إلا أنهم لم يترددوا في إخباري بتفاصيل ما حدث بعد ذلك، وقد بدا لي أن بعض تلك القضايا ليس لها أدنىٰ علاقة بالحميمية؛ فجاء رجلان علىٰ سبيل المثال ليخبروا الشيخ أن أختهم تعاني من صدمة نفسية، ترتب عليها أرق وخمول واكتئاب، وقد كانت جالسة في مكان أبعد منهم ضامة ذراعيها إلىٰ كتفيها، وتنظر إلىٰ أعلاها وحولها، وتغمغم بكلمات غير مفهومة لنفسها. نظر إليها الشيخ وأصر أن ذلك عرض طبي أو نفسي لكن الرجلين زعما حدوث ظاهرة محددة: كلما قاما بتشغيل شريط صوتي لتسجيل قرآن، يقوم المُسجّل بحرق الشريط، وأن ذلك لا يحدث مع أشرطة أخرىٰ، وأحضروا معهم أحد تلك الشرائط المدمرة، فنظر إليها الشيخ وأطرق متأملًا لدقائق، ثم أعطاهم رقم هاتفه وطلب منهم أن يتصلوا به لاحقًا ليناقشوا المشكلة. لكن علىٰ جانب آخر كان المفتون يسألون أسئلة بدت لي حميمية وسرية إلا أن أحدًا لم يشعر بذلك، مثل: «هل طلقكِ بعد (الدخلة) أم قبلها؟».

وهكذا، لم تكن السرية والحميمية مرتبطتين بشكل كامل في اللجنة كما كانت في المحاكم، علىٰ العكس كانت المواضيع الحميمية تُناقش بشيء ظاهر من الانفتاح، بشكل قد يُسمع الآخرين، وفي بعض الحالات يوفّر لهم مساحة للمشاركة في النقاش أيضًا، وعلاوة علىٰ ذلك، سادت حالة من عدم الاكتراث بهذا الانفتاح كما كان واضحًا من أن اللجنة لديها سياسة ملزمة متعلقة بموضوع السرية بشكل عام، علىٰ

العكس من السياسة الصارمة التي تطبقها المحاكم.

لكن يجب أن أشير إلىٰ نقطة؛ وهي أن الانفتاح الذي عبرت عنه اللجنة لا يمكن أن يقارن بمفهوم علانية جلسات المحاكم، أو بمفهوم العمومية بشكل عام، ففي الحقيقة كانت هناك حالات محددة ينفر فيها المفتون من العلانية، لدرجة كراهيتهم لكتابة الفتاوىٰ أحيانًا، حتىٰ عند كتابتها لم تكن أبدًا تحمل العنوان الرسمي العلوي بعلامة الأزهر، وغالبًا ما كانوا يزيلونها أولًا[1].

وأيضًا كان القلق ينتاب مفتي اللجنة ناحية الصحفيين، فذات مرة كنت قد جلست لمدة طويلة في اللجنة فاقترب مني أحد المفتين ليسألني بطريقة عدائية عما إن كنت صحفيًا، لكن بعد أن اتضح له أنني طالب دراسات عليا أدرس لجنة الفتوىٰ وأن المفتين الآخرين يعرفونني هدأت لغته العدائية تمامًا، وفي بعض الحالات حضر بعض الصحفيين إلىٰ اللجنة وأقاموا علاقات جيدة مع المفتين ليجيبوا عن بعض الأسئلة لتنشر بالجرائد، إلا أن هناك حالات يتجنب فيها المفتون الصحفيين أو حتىٰ يهربون منهم، وأتذكر إن أحد الصحفيين قد أصر علىٰ الحصول علىٰ فتوىٰ في حكم تولي المرأة وظيفة «المأذون» وقد جلس بصبر في انتظار دوره حتىٰ أحاله المفتي إلىٰ مفتٍ آخر بحجة أنه سيكون لديه إجابة أفضل، لينتظر مرة أخرىٰ، ويُحال، أيضًا، مرة أخرىٰ، وبعدما أوصدت أبواب اللجنة لذلك اليوم ذهبت لغرفة الشيوخ الرئيسة لأتفاجأ بوجود الصحفي نفسه وإن لم يحصل علىٰ إجابة لسؤال، وبعد مدة قال أحد

(١) يمكن أن يكون لذلك علاقة بسياسات محددة للجنة، فعلىٰ سبيل المثال عندما تولىٰ الشيخ محمد سيد طنطاوي مشيخة الأزهر ورئاسة اللجنة من عام ١٩٨٨ إلىٰ عام ٢٠١٠ قام بعدة تغييرات هيكلية كبرىٰ في بنية اللجنة، فقد كانت اللجنة قبل توليه مشكلة من عدة شيوخ متقاعدين يدينون بالولاء لشيخ الأزهر السابق -المحافظ نسبيًا- جاد الحق علي جاد الحق، الذي كان ينتقد بعض فتاوىٰ طنطاوي المثيرة للجدل عندما كان مفتيًا للجمهورية، فأعفىٰ طنطاوي هؤلاء الشيوخ وبدأ نظامًا للتناوب، ليرأسها أربعة شيوخ من رؤساء فروع الأزهر في المحافظات المصرية في كل أسبوع، وكان السبب الظاهري لذلك هو اعتياد الشيوخ من المناطق كافة علىٰ الإفتاء خاصة مع الميل المالكي في صعيد مصر، بإزاء الميل الشافعي والحنفي في شمالها، لكنني قد خُبِّرت أن طنطاوي قد فعل ذلك ليضمن عدم وجود معارضة موحّدة لفتواه، وقد قادت رغبة طنطاوي في ألّا يُعارَض إلىٰ تردد ملحوظ في عمل بعض المفتين كما أخبرت ورأيت بعض علامات ذلك بنفسي.

الشيوخ إنه لا يعلم مانعًا شرعيًا للأمر إلا أنه يرىٰ مفهوم عمل المرأة كمأذون لا يبدو منطقيًا بالنسبة إليه. وبعد رحيل الصحفي، استدار هذا الشيخ ناحيتي ممازحًا وقال لي إن هؤلاء الصحفيين يتسببون في مشكلات بطرح تلك الأسئلة الاستفزازية.

وربما يكون المثال الأكثر دلالة علىٰ عدم تساوي الانفتاح الذي أبدته اللجنة في عملها مع مفهوم العلانية أو العمومية هو عندما رجعت إلىٰ لجنة الفتوىٰ بعد فترة غياب، لكن في هذه المرة عدت مُجهزًا بمسجل صوتي باهظ الثمن، تفاخرت به أمام الشيخ الذي ساعدني في الدخول إلىٰ اللجنة، مؤكّدًا له إمكانية أن أنشر التسجيلات كافة علىٰ الإنترنت، لكن في هذه اللحظة بدا عليه عدم الارتياح، ثم قال لي إن تلك الجلسات فيها «أسرار الناس» مما يعني عدم إمكانية تسجيلها. فاجأني هذا في بادئ الأمر، بما أنه هو من اقترح علي أن أسجل الفتاوىٰ لدقة الحصول علىٰ التفاصيل أو أن أدون ملاحظات كتابية عما أراه، وقد كانت هذه هي المرة الأولىٰ التي أسمع فيها لفظة السرية من أحد المفتين، إلا أن الأمر قد اتضح بعد ذلك أنه لم ينزعج من التسجيل في حد ذاته بل إمكانية نشر التسجيلات عبر الإنترنت، الذي كان أمرا جديدا نسبيًا علىٰ مصر في ذلك الوقت، وهو الأمر الذي أثار في ذهنه احتمالات واردة حول التشهير.

ومن ثم بينما كانت جلسات لجنة الفتوىٰ منفتحة بشكل عام وغير مقننة بدواعي السرية كان هناك نفور أو عزوف عن التعامل مع أشكال العلانية المتعلقة بالوثائق الرسمية والصحفيين والإنترنت، إلا أن هذه الأشكال من العلانية هي ما ينطبق عليه مفهوم العلانية في المحاكم؛ فيجب أن تكون الإجراءات متاحة لاطلاع الجمهور، ويجب أن يتم النطق بالحكم في جلسات عامة، ويجب أن يسجل تفصيل الأحكام ومنطوقها في وثائق رسمية مع حفظها في السجلات الرسمية وإتاحتها للمواطنين كافة، فهدف هذا المبدأ الرئيس هو أن تتاح كل أحكام وقرارات المحاكم للتدقيق العام، لكل أحد ولأي أحد، لكن تجب ملاحظة أن مداولة القضاة المقصورة علىٰ غرفة المداولة تحجب هذه الحيثيات عن الرأي العام، وأنه بالرغم من أن المبدأ يقضي بإتاحة أحكام المحاكم للتدقيق العام فإن هذا الإجراء يمنع المواطنين من المشاركة الحقيقية في هذه العملية. علىٰ الجانب الآخر، وبالرغم من أن اللجنة تنفر من هذا

النوع من العلانية فإنها تقدم نوعا من الانفتاح يتيح للناس الاطلاع علىٰ إجراءاتها والمشاركة فيها أيضًا، وعلاوة علىٰ ذلك، لم تتم المداولات بين المفتين في اللجنة سِرًّا كما كانت بين القضاة. ويظهر من تلك الفروق المعتبرة أن كلا الجانبين يدرك مهمته بشكل مختلف عن الآخر؛ فالقضاء يرىٰ مهمته في إقامة العدالة، أما اللجنة فترىٰ مهمتها في توفير النصح. وسأناقش تلك الفروق وتبعاتها بتفصيل أكبر في الفصول اللاحقة.

لكنني سأركز الآن علىٰ نقطة المقارنة وأعود بها إلىٰ الطريق المسدود الذي كنا قد وصلنا إليه آنفًا في المناقشة. إن كلا من محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ بالأزهر كانتا نتاجا لإصلاحات حديثة(١)، وكلتاهما مؤسسات رسمية في الدولة، وتستمدان أحكامهما من الشريعة، وتتعاملان مع نوع متقارب ومتشابك واحد من القضايا، لكن لجنة الفتوىٰ لا تشبه المحاكم فيما يخص حساسية السرية والخصوصية، وهذا علىٰ الرغم من -ومن خلال خبرتي بعد أن تمكنت أخيرًا من حضور بعض جلسات المحاكم والحصول علىٰ بعض الوثائق(٢)- أن الأمور التي تناقشها اللجنة قد تعد أكثر حساسية وحميمية من تلك الأخرىٰ التي تناقش في المحاكم، فعملية الحكم غالبًا ما سارت بهذا الشكل الآتي:

- القاضي: هل تعرف زوج تلك المرأة؟
- الشاهد: نعم.
- ق: ما علاقتك به؟
- ش: يعمل معي في متجري.
- ق: هل يعامل زوجته معاملة حسنة؟
- ش: نعم.
- ق: يُقال إنه يضربها أمام الناس.
- ش: لم أر ذلك من قبل.

---

(1) Skovgaard-Peterson, *Defining Islam for the Egyptian State.*

(٢) وأنا مدين بالشكر لبودوين دوبريت من أجل هذه الوثائق.

وعندما رأيت مثل تلك الإجراءات واطلعت علىٰ بعض الوثائق التي وفّرها لي آخرون فوجئت أنها محظورة من الاطلاع العام، كنت أقول في نفسي فقط إنها لا تمثل أمورًا حساسة علىٰ الإطلاق مقارنة بما رأيته في لجنة الفتوىٰ، ولا يمكن أن يرجع سبب ذلك، كما بدا لي، لمجرد صرامة إجراءات المحاكم، فالموضوع لا يتعلق ببساطة بدرجة حساسية الأمر ولا في درجة انفتاح أو سرية المحاكم واللجنة، فبالرغم من كل شيء، كانت جلسات المحاكم علانية بشكل ملحوظ كما رأينا في الوصف الذي يعود لبداية السبعينيات قبل هذا المنعطف، لكن هذه العلانية لم تكن تشبه علانية اللجنة. فالمهم هنا إذن أن اللجنة تظهر بنية حساسية وعلانية مختلفة بشكل أساسي عن تلك التي كانت موجودة في المحاكم، فبينما ربطت المحاكم بين الحميمية والسرية في ظل مقولة الأسرة القانونية، كانت سرية اللجنة مختلفة بحيث ارتبطت بمفاهيم أخرىٰ كمفهوم ستر الله. وبالمثل، يختلف مفهوم العلانية كما بدا في ممارسات اللجنة عن موجبات مفهوم العلانية التي يجب تطبيقها في المحاكم، بل وينفر منه، حتىٰ وإن سمحت اللجنة بمشاركة عامة في عملياتها. وعلاوة علىٰ ذلك، بينما لا يمكن الاستغناء عن التمييز بين العام والخاص في المحاكم، يبدو بوضوح أن ذلك لا علاقة له بمفاهيم الممارسة في اللجنة كما رأينا في عدم اكتراثها بتقنين ما يمكن أن يُسمع في إجراءاتها أو لا يسمع. ومن ثم لا يمكن فهم انفتاح وسرية ممارسات اللجنة من خلال التمييز بين نطاقي العام والخاص كما جرىٰ تطبيقه في المحاكم، فليس لهما البنية نفسها ولا يحظىٰ هذا التفريق في ممارسات اللجنة بالمركزية نفسها.

إن تلك المقارنة بين لجنة الفتوىٰ ومحاكم الأحوال الشخصية تساعدنا في فهم ثلاث حقائق، أولاها: أن انعطاف ممارسات المحاكم نحو السرية لا يمكن أن يكون نتيجة لتصاعد التدين الإسلامي -أو النزعة الإسلامية- أو الجمع بين الحساسيات الليبرالية والإسلامية، لأن وجود ذلك كان سيعني انعكاسه أيضًا بالشكل نفسه لممارسات اللجنة. لكن، وكما رأينا، فإن اللجنة تعكس فرقًا جوهريًا يميزها عن المحاكم. ويقودنا هذا إلىٰ ثاني تلك الحقائق: وهي مدىٰ تميز تعديل وتأثير المفهوم عبر ممارسة المحاكم، فقد أظهرت لنا ممارسات اللجنة عدم ضرورة الربط بين الحميمية والسرية بالشكل الموجود في المحاكم، وعدم ضرورة الربط بينهما مجتمعين

وبين مفهوم الأسرة ومفهوم النظام العام، كما هو موجود في المحاكم أيضًا، فهذه الروابط هي ما لخص إطار فاعلية التفريق المفهومي بين العام والخاص، الذي أدىٰ وأعطىٰ الصلاحية للانعطاف نحو السرية. ويقودنا هذا إلىٰ الحقيقة الثالثة: وهي مدىٰ ليبرالية الخصائص التي اتسمت بها الشريعة في ظل القانون.

لقد ناقشت في موضع متقدم من هذا الفصل مجموعة من الافتراضات الليبرالية حول الدين، أما الافتراضات حول الشريعة في مصر فهي متباينة بشكل جوهري عن تلك الافتراضات الليبرالية. فالدين في الفكر الليبرالي لا يشكل معرفة مقبولة؛ ومن ثم وجب إبعاده عن صنع السياسات العامة وقصره علىٰ نطاق خاص مرتبط بالسرية والحميمية والأسرة، أما المعرفة الشرعية في القانون المصري فتُرىٰ علىٰ أنها معرفة مقبولة بشكل واسع؛ ويمكن بشكل مبدئي أن تشارك في صنع السياسات العامة، ومن ثم يجب أن يكون لها شخصية عامة، لكن بالرغم من تلك الافتراضات المتباينة، فإننا نجد أن الشريعة في ظل القانون وفي عمل المحاكم قد عُرِّفت من خلال النطاق الخاص وموضوعات الأحوال الشخصية، وتشرّبت بحساسيات ليبرالية متميزة فيما يخص الخصوصية والحميمية والأسرة. وعلاوة علىٰ ذلك، فبالرغم من التعديلات الدستورية التي اعتبرت الشريعة المصدر الأساسي للتشريع في مصر، بل واعتمادًا علىٰ تلك التعديلات بشكل غير متوقع؛ قُيِّدت الشريعة بشكل كبير عن التدخل في صنع السياسات العامة، وذلك لأن الشريعة في ظل القانون قد اكتسبت قيودا وحساسيات تتماشىٰ مع التوقعات الليبرالية حول الدين بشكل متميز. فكيف تماشت الشريعة مع التوقعات الليبرالية حول الدين مع أن الافتراضات حول دورها في المجتمع تختلف بشكل ملحوظ عن تلك التوقعات؟ إن ما يشير إليه هذا التباين هو أن تلك الافتراضات ربما تكون أقل أهمية من إطار الفاعلية المفهومية للأسرة والسرية والحميمية والنظام العام الذي تموضعت الشريعة داخله، وتشير مركزية مفهوم النظام العام في هذا الإطار إلىٰ علاقة مهمة بين الأسرة وبين سلطة الدولة قد تحتاج إلىٰ استقصاء أوسع.

لقد بدأت النقاش حول لجنة الفتوىٰ عندما وصل النقاش إلىٰ طريق مسدود وقلت إن هذه المقارنة بين ممارسات اللجنة وممارسات المحاكم قد تتجاوز بنا حجر العثرة. وقد قادتنا تلك المقارنة إلىٰ استنتاج أن النزعة الإسلامية لم تكن سببًا في الانعطاف

نحو السرية، وأن الشريعة في ظل القانون قد أصبحت مُلبرلة بأشكال متميزة، وأنها قد تمت موضعتها خلال مجموعة خاصة من المفاهيم وروابط الفاعلية التي تتخذ من مفهوم النظام العام مركزًا لها. فكيف يساعدنا ذلك في تجاوز الطريق المسدود الذي كنا قد وصلنا إليه؟ إنها تنقل تركيزنا من الانعطاف نحو السرية إلىٰ الإطار الذي عملت من خلاله واتخذت منه قوة صلاحيتها، وتقودنا لأن نسأل عن صلات المفهومية والفاعلية في هذا الإطار، كيف تأسست تاريخيًا، وعبر أي أوضاع سلطة تشكلت. أو بعبارة أوضح، لقد قادتنا إلىٰ الأسئلة التالية: ما هو مفهوم النظام العام علىٰ الحقيقة؟ وكيف اتصل بمفاهيم الأسرة وحساسيات الخصوصية والسرية كجزء من القانون المصري المستمد من الدين؟ وما علاقة ذلك، إن كانت هناك أية علاقة تذكر، بمفهوم الحسبة؟ هذه هي الأسئلة التي سنناقشها في القسم التالي، وسنبدأ بقضية تعدد الزوجات في المسيحية.

مفارقة النظام العام وتعدد الزوجات في المسيحية

كما ذكرت آنفًا، تقع شؤون الأسرة في نطاق اختصاص القانون الديني في مصر، ويتحاكم المواطن المصري إلىٰ القانون بحسب ديانته، فعلىٰ سبيل المثال يتحاكم المسلم إلىٰ الشريعة الإسلامية فيما يتحاكم المسيحيون لقوانينهم وشرائعهم المِلِّيَّة، لكن في حالات الزواج المختلط، كأن يتزوج المسلم بمسيحية، أو زواج مسيحيين من طائفتين مختلفتين، يجب الاحتكام إلىٰ الشريعة الإسلامية. وينتج عن حقيقة ضرورة الاحتكام إلىٰ الشريعة في الزواج المختلط المسيحي إمكانية لافتة للنظر: بما أن الشريعة تبيح تعدد الزوجات؛ ألا يمكن للمسيحي في الزواج المختلط بين الطوائف أن يُعدد؟ هذا هو السؤال الذي أجابت عنه المحكمة في قضية وقعت في أواخر سبعينيات القرن العشرين.

وأبني مناقشتي هنا علىٰ تناول عالم القانون مورتيس بيرجر للقضية نفسها[1]. تدور

---

(١) راجع:

Maurits Berger, "Is an Islamic Polygamous Marriage Allowed for a Christian Egyptian? The Court of Cassation of Public Policy and the Status of Non-Muslims," =

القضية حول رجل مسيحي تزوج زواجًا مختلطًا من امرأة من طائفة أخرىٰ وأراد أن يتزوج بزوجة ثانية، فقاضته زوجته الأولىٰ، زاعمة أن زواجه الثاني باطل وفي حكم العدم، وأن هذا ينتهك مبدأ «النظام العام» بما أن الشرائع المسيحية لا تُبيح الزواج بأكثر من زوجة، لكن الزوج قد دفع بأن زواجه صحيح بما أن زواجه الأول كان موضعًا للاحتكام للشريعة، والشريعة الإسلامية تُبيح التعدد، وأن منعه من الزواج بأخرىٰ هو ما يُعد انتهاكًا للنظام العام.

وفي مراجعة القضية، قررت المحكمة أن الزوج مصيب بشكل مبدئي، ملحقة قرارها باعتراض، وسأعود لهذا الاعتراض بعد قليل. لكن لتفصل المحكمة بينهما كان مطلوبًا منها أن تحدد ما هو متعلق بالنظام العام، ومن ثم قدمت تعريفًا يُعبر بقوة عن التناقضات المتموضعة في هذا المفهوم، فقالت المحكمة: «يُعبر النظام العام عن القواعد التي تهدف إلىٰ تحقيق المصلحة العامة للبلاد من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهذه القواعد مرتبطة بالوضع المادي والأخلاقي والطبيعي للمجتمع، ومقدمة علىٰ مصالح الأفراد، ويستند النظام العام إلىٰ مذهب علماني مجرد يجب تطبيقه كمذهب عام يُمكن أن يكون مُلزمًا للمجتمع في مجمله دون أن يرتبط بأي قانون ديني.

لكن هذا لا يمنع من استناد النظام العام في بعض الحالات إلىٰ مذاهب دينية في حالة ارتباط هذا المذهب بشكل وثيق بالنظام القانوني والاجتماعي، ومترسخ في ضمير المجتمع بمعنىٰ أن الإخلال به قد يؤدي إلىٰ جرح الشعور العام . . . ويُعرف

= unpublished manuscript, 1999; Berger, "Public Policy and Islamic Law: The Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Islamic Law," *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 88-136; Berger, "Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt"s Highest Courts," *Human Rights Quarterly* 25 (2003): 720-40; Berger, "Regulating Tolerance: Protecting Egypt"s Minorities," in *Standing Trial: Law and the Person in the Modern Middle East, ed.* Baudouin Dupret (London: I. B. Taurus, 2004), 345-71; Berger, "Secularizing Interreligious Law in Egypt," *Islamic Law and Society* 12, no. (2005) 3: 394-418.

تقدير النظام العام وفقًا لما يؤمن به الأغلب الأعم من أفراد المجتمع»[1].

ويحوي مفهوم النظام العام، كما عرفته المحكمة، توترًا غير قابل للحل، فعلىٰ جانب: يقول بأن المواطنين متساوون جميعًا أمام النظام العام، وعلىٰ جانب آخر: يعبر النظام العام عن حساسيات وقيم الأغلبية، حتىٰ وإن كانت قيمًا دينية؛ طالما أصبحت جزءًا لا يتجزأ من تماسك المجتمع. فالمحكمة ترىٰ الشريعة الإسلامية علىٰ أنها جزء لا يتجزأ من المجتمع بما أنها عقيدة الأغلبية التي تسمح بتعدد الزوجات، ومن ثم فهذا أمر مسموح به لكل المواطنين ويترتب علىٰ ذلك صحة موقف الزوج المسيحي من حيث المبدأ.

لكن المحكمة في اعتراضها المذكور قالت بأنه يمكن الاستثناء من قاعدة النظام العام، في حالة أن تطبيق مبدأ النظام العام سيؤثر في جوهر دين الشخص أو يؤدي إلىٰ اعتباره مرتدًا عن دينه، ولذلك كان علىٰ المحكمة أن تقرر ما إذا كان الزواج لمرة واحدة أمرا جوهريا بالنسبة إلىٰ الديانة المسيحية أم لا، وهل يعد تركه موجبًا للردة عن المسيحية أم لا، وبعد مراجعة المحكمة لبعض الأدبيات اللاهوتية وجدت أن الزواج لمرة واحدة أمر جوهري بالنسبة إلىٰ لديانة المسيحية، ومن ثم فإنه يتوافق مع الاستثناء الذي كانت قد أقرته، واعتبرت زواج الرجل المذكور من زوجته الثانية باطلًا.

لقد وضحت في بداية هذا الفصل إحدىٰ الخصائص المركزية في سلطة العلماني وسميتها بمبدأ نشاط العلمانية، وهي سلطة الدولة في تحديد ما يعد دينيًا والمدىٰ الذي يمكن أن يحصل عليه في المجتمع، وتوضح تلك القضية التي نتناولها مدىٰ رسوخ مبدأ نشاط العلمانية في مفهوم النظام العام، فلتقدم المحكمة استثناءً من ضروريات مبدأ النظام العام افترضت أن لها سلطة في تحديد ما يعد أساسيًا بالنسبة إلىٰ المسيحية، وعلاوة علىٰ ذلك، قررت أن الشريعة بما هي عقيدة الأغلبية فإنها تعد جزءًا لا يتجزأ من تماسك المجتمع، ومن ثم يرقىٰ حق المحكمة في تحديد ما ينطوي

---

(1) Berger, "Public Policy and Islamic Law," 104.

ويترجم برجر مفهوم النظام العام إلىٰ "public Policy" أو السياسة العامة، وهو لفظ أنجلو أمريكي. وقد فضلت أن أترجمه إلىٰ "public order" وهو أقرب إلىٰ مُراد المفهوم في القانون القاري والدولي والمصري.

عليه مبدأ النظام العام إلىٰ حقها في تحديد وتأويل المبادئ الدينية الأساسية في المجتمع.

ويناقش برجر قضية أخرىٰ حيث طرح أمام المحكمة سؤالا: هل لزوجين كاثوليكيين من طوائف مختلفة أن يمارسا حقهما المنصوص عليه في قانون الأسرة الإسلامي المصري في الطلاق؟[١] حتىٰ وإن كان الطلاق مُحرمًا في المذهب الكاثوليكي؟ وفي هذه القضية، قررت المحكمة أن الشريعة الإسلامية ضرورية لحفظ النظام العام، وأن حفظ عقائد «أهل الكتاب» مبدأ أساسي من مبادئ الشريعة[٢]، مما يعني أن المسيحيين واليهود مُستثنون من التحاكم إلىٰ الشريعة، ومن ثم أصبح ما كان استثناءً من قاعدة النظام العام الآن في هذه القضية معيارا موضوعيا للنظام مبنيا علىٰ استقراء المحكمة لجوهر الشريعة.

وتوضّح تلك القضايا أن مبدأ النظام العام هو أساس سلطة الدولة في تعريف ما يعد جوهريًا بالنسبة إلىٰ المسيحية والإسلام في مصر، لكنها توضّح أيضًا مدىٰ تناقض مبدأ النظام العام، بين المساواة وبين قيم الأغلبية، وبين القاعدة والاستثناء. ومع ذلك ليست تلك التناقضات خاصة بالحالة المصرية فقط، بل هي سمات للمفهوم كما جرىٰ تعريفه في القوانين الأوروبية والقانون الدولي، تلك التي استمد منها القانون المصري.

فمفهوم النظام العام الذي دخل إلىٰ القانون المصري في نهاية القرن التاسع عشر كان مستمدًا في الأصل من المفهوم الأوروبي، وهذا تاريخ معقد بالكاد أستطيع مقاربته هنا، مرتبط في نشأته بصلات مع نشأة الدولة الحديثة وسيادتها وقدراتها التنظيمية. فقد تشكّل مفهوم النظام بوضوح في منتصف القرن التاسع عشر باعتباره عنصرا مركزيا بالنسبة إلىٰ تطوير القانون الدولي الأوروبي الخاص. وينظم القانون الدولي الخاص العلاقة بين الأفراد الذين هم من دول مختلفة، ومن ثم يتعامل بشكل أساسي مع القانون التجاري وقوانين الأحوال الشخصية، وهو مذهب يرشد القضاة

(1) Berger, "Regulating Tolerance," 357.

(2) Ibid., 119.

حول كيفية تطبيق قوانين أجنبية في بلادهم بين الأفراد، ويُعرف فيه النظام العام علىٰ أنه مجموع القوانين والقيم الجوهرية بالنسبة إلىٰ تماسك الدولة الاجتماعي والقانوني وهي عادة ما تكون قيم أغلبية المواطنين.

ويُفهم النظام العام كمفهوم خاص بالقانون الدولي علىٰ أنه يتألف من المبادئ العامة التي تقوم عليها المساواة الليبرالية؛ كالعدالة الإجرائية والمساواة القانونية الشكلية، لكنه كمفهوم مرتبط بالدولة يُفهم علىٰ أنه يتألف من مجموع المبادئ والقوانين التي تعتبرها دولة محددة علىٰ أنها محورية بالنسبة إلىٰ تحقيق التماسك الاجتماعي والقانوني الخاص بها، ومن ثم يُرىٰ النظام العام علىٰ أنه مبدأ جوهري مرن تُترك مكوناته -نظرًا لتغيرها عبر الزمن ومن دولة لأخرىٰ- لقرار القضاة. وتكتسب تلك القدرة أهميتها من القانون الدولي الخاص الذي يمكن القضاة من رفض تطبيق قوانين دول أجنبية -كاستثناء بسبب النظام العام- التي يجب عليهم عادة احترامها، إذا ما رأت تعارضًا بينها وبين النظام العام لدولهم، وهكذا يصبح مفهوم النظام العام تعبيرًا قانونيًا عن سيادة الدولة الداخلية. وكان ذلك يحدث في زمن توسع فيه الدول من قدراتها التنظيمية عبر سلسلة من الإصلاحات التشريعية الاجتماعية والقانونية(١)، ومن ثم اتسع كثيرًا ما يمكن أن يعد مرتبطًا بالنظام العام وبسيادة الدولة.

وأصبح النظام العام تعبيرًا هامًا عن سيادة الدولة في القانون الدولي العام أيضًا، عندما بدأت السيادة في أن تصبح الأساس العقائدي للدول(٢)، وظل كذلك إلىٰ يومنا هذا، واعترف بإدراجه في كل مواثيق وإعلانات الحقوق الدولية الأساسية التي تعرّف -مجتمعة- الشرعية القانونية الليبرالية المعاصرة(٣)، كأساس لتعليق الحقوق المترتبة

---

(1) Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol, eds., *States, Social Knowledge, and the Origins of Modern Social Policies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

(٢) لمناقشة حول تاريخ التداخل بين القانون العام والخاص، راجع:

Alex Mills, "The Private History of International Law," *International and Comparative Law Quarterly* 55, no. (2007) 1.

(3) the Universal Declaration of Human Rights)article 29:(2; European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms 9):(2; International =

عليها. ولا حظ هنا أنه سواء في القانون الدولي العام أو الخاص يعد النظام العام كتعبير عن سيادة الدولة مشكلًا كأساس لوضع المعايير القانونية الاستثنائية، وهذه الحقيقة أمر حاسم بالنسبة إلىٰ ما يعبر عنه النظام العام من تناقض.

ولا يظهر التناقض في النظام العام فقط من التوتر الذي يجسده بين قيم المساواة الشكلية القانونية وبين قيم الأغلبية، ولكن يظهر أيضًا، في تضارب المعايير. وأيضًا لأن سيادة الدولة هي التي تقوم بوضع تعريفات الحقوق الموضوعية، التي يُعبر عنها بدورها في شكل استثناءات قانونية. وينتج عن ذلك التباس عميق حول ما إذا كانت المحكمة باحتجاجها بمبدأ النظام العام؛ تُعزز معايير جديدة أم تضع استثناءات لها، فلقد رأينا في القضية محل النقاش السابق أن المحكمة قد سنّت استثناءً من قاعدة النظام العام يُرىٰ أن له بعدا متصلا بالشريعة الإسلامية التي تشمل قواعد النظام العام وقاعدة حفظ عقائد أهل الكتاب، ورأت المحكمة في نفسها مجرد قائم بتطبيق تلك القواعد، إلا أنه ليس واضحًا هل تعد حماية العقائد قاعدة أم استثناء، وهل هي مبنية علىٰ أساس علماني أم أساس ديني.

ويتألف الالتباس الواقع بيت القاعدة والاستثناء من حقيقة توسع القدرات التنظيمية للدولة، وأن مبدأ النظام العام أصبح مشتركا في حقل دلالي ومفهومي أوسع، يرتبط بالمفهوم القضائي حول المصلحة العامة أو الشعور العام الذي دائمًا ما يُقرن في الوثائق الرسمية -سواء الدولية أو المحلية- بمفهوم الآداب العامة، فيقال: «النظام العام والآداب العامة» وهذا بدوره يتصل في مصر بوضوح بالصحة العامة والأمن القومي، وكما سنرىٰ عبر تلك القضية أن مبدأ النظام العام في مصر له علاقة تأسيسية وطيدة بمفهوم الأسرة، سواء في الممارسات القانونية الحالية أو التاريخية؛ ويصعب التفريق بين تلك المفاهيم التي غالبًا ما تتداخل بينيًّا، علىٰ الرغم من أنها تُعبر -مبدئيًا- عن اعتبارات واهتمامات متباينة. وإحدىٰ تبعات ذلك أن النظام العام يوسع من نطاق السلطة القضائية -وبداخلها السلطة التنفيذية- وعبر ارتباطها بالأمن القومي تصبح مرتبطة بالسلطة السيادية الطارئة. ومن المثير للاهتمام أنه بالرغم من التنظير

= Covenant on Civil and Political Rights (12:3; 14:1; 19:3b; 21; 22); International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights (8:1a; 8:1c).

المعاصر الكبير حول حالات الاستثناء[١] فإنه لم يول كثير من الاعتبار إلىٰ تلك المساحات المبهمة والمتناقضة في المفهوم القانوني للنظام العام.

وبالرغم من أن الكثير من الأعمال قد كتبت في تاريخه ودوره بالنسبة إلىٰ سلطة العلماني[٢] فإنه لم يحظ بانتباه منهجي كافٍ، وهذا بالرغم من أن الحريات الدينية كانت دائمًا موضوعًا لاهتمام النظام العام والآداب العامة والأسرة والصحة والأمن القومي، وبشكل خاص في القانون الدولي، ومؤسسات دولية مثل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان التي منحت حرية أكبر للدول منفردة في تحديد وتأويل النظام العام والآداب العامة لأغراض تقرير الحريات الدينية بإزاء الأخرىٰ السياسية. وعلىٰ هذه الأسس نجحت الدول في الدفاع عن حظرها المبدئي للتبشير والتحول من ديانة لأخرىٰ وسن قوانين تعاقب علىٰ ازدراء أديان محددة[٣].

ما يهم هنا ليس فقط غلبة مبدأ النظام العام علىٰ الحريات الدينية، بل هو أيضًا أن الدولة تملك وحدها سلطة تحديد ما يُعد دينيًا أم لا من خلال مفهوم النظام العام،

---

(1) Giorgio Agamben, *State of Exception,* trans. Kevin Attel (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

(2) Maitre J. B. Bernier, "Droit Public and Ordre Public," in *Transactions of the Grotius Society: Problems of War and Peace: Papers Read before the Society in the Year 1929,* vol. 15 (1929), 83-91; M. Forde, "The "Ordre Public" Exception and Adjudicative Jurisdiction Conventions," *International and Comparative Law Quarterly* 29 (1980): 259-73; Max Hibicht, "The Application of Soviet Laws and the Exception of the Public Order," *American Journal of International Law* 21, no. 2 (1927): 238-56; Gerhart Husserl, "Public Policy and Ordre Public," *Virginia Law Review* 25, no.1 (1938): 37-67; Dennis Lloyd, *Public Policy: A Comparative Study in English and French Law* (London: University of London, Athlone Press, 1953); Mills, "The Private History of International Law."

(3) Tad Stahnke, "Proselytism and the Freedom to Change Religion in International Human Rights Law," *Brigham Young University Law Review* 1999, no.1 (1999): 295-96; Bernadette Meyler, "The Limits of Group Rights: Religious Institutions and Religious Minorities in International Law," *St. John"s Journal of Legal Commentary* 22, no. 2 (2007): 537-47.

وهي من يحدد أيضًا المدىٰ المسموح به للدين عبر الحياة الاجتماعية، كما رأينا في الأحكام السابقة. وهذا يُشير إلىٰ أن مبدأ نشاط العلمانية هو أيضًا مبدأ خاص بسلطة الدولة السيادية.

ولا شك أن مفهوم النظام العام ليس الأساس الوحيد لمبدأ نشاط العلمانية[١]، بل هو مرتبط أيضًا بشكل واسع بالعديد من الدول التي تعد نماذج للعلمانية[٢]، ومعترف به داخل القانون الدولي[٣]، ويعبر بشكل مختصر عن التناقضات الأساسية في الفكر والممارسة الليبرالية، ويعرض الارتباط بين مبدأ نشاط العلمانية وبين سلطة الدول السيادية.

وأهدف أيضًا من وراء مناقشة مفهوم النظام العام إلىٰ توضيح كيف يقع الإبهام في قلب سلطة العلماني وقراره. ولنوضح هذا دعونا نعود إلىٰ قضية تعدد الزوجات، فبينما كانت قضية شخصية تقع في دائرة اختصاص محاكم الأحوال الشخصية إلا أن المحكمة وجدت إنه من الضروري أن تستخدم مفهوم النظام العام الذي تعرفه علىٰ أنه مفهوم علماني بالأساس. وبعد أن أكدت المحكمة علمانيته قالت أنه مؤلف من مفاهيم إسلامية أساسية، فهل النظام العام الآن مفهوم إسلامي يعبر عن النظام

---

(١) وكثيرًا ما يُستدعىٰ مفهوم «السياسة العامة» - وهو المعادل القانوني الأنجلو أمريكي لمفهوم النظام العام- في قضايا الحريات الدينية في الولايات المتحدة، راجع:

Winnifred Fallers Sullivan, The Impossibility of Religious Freedom (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005); and Stanley Fish, "The Religion Clause Divided against Itself," New York Times, March 18, 2007, http://opinionator.blogs.nytimes.com/2007/03/18/the-religion-clause-divided-against-itself/, accessed on November 9, 2011.

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال:

Bowen on public order thinking in France: John R. Bowen, Shari"a, State, and Social Norms in France and Indonesia (electronic resource) (Leiden: ISIM, 2001).

(٣) وقد سلطت صبا محمود الضوء علىٰ مركزية مفهوم النظام العام في القانون الدولي فيما يخص الحريات الدينية في بحثها:

Saba Mahmood, "Religious Freedom and Secular Affect: An Incommensurable Divide?" in Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech, ed. Talal Asad et al. (Berkeley: University of California Press, 2009), 64-100.

الإسلامي؟ وعلاوة علىٰ ذلك، بعد أن اعتبرت المحكمة أن القيم الإسلامية أساسية بالنسبة إلىٰ النظام العام، ذهبت لتضع استثناءً عليها لحماية الحريات والعقائد الدينية الأساسية التي تخالف هذه القيم، وهو مبدأ وممارسة واضحة العلمانية، إلا أن المحكمة قد منعت المُدعىٰ عليه «الزوج» من حقه الذي هدفت إلىٰ حمايته أول الأمر. فهل تدافع المحكمة بذلك عن الحريات الدينية أم تضيق من حدودها؟ إن هذا الإبهام يقع في القلب من مقولات العلمانية ومحكاتها ورهاناتها.

وهذا الإبهام لا يظهر فقط بسبب أن مبدأ النظام العام يحتوي علىٰ مكونات مستمدة من التقاليد الدينية، بل أيضًا بسبب أن المحكمة تشارك دائمًا في تأويل مبادئ النظام العام، وتخلط بين مفاهيم مجردة عن المساواة وبين القيم والمشاعر الخاصة بالأغلبية من السكان. ومن ثم يصبح حكم القانون، عبر صلته بالنظام العام، مرتبطًا بالعلاقة بين الأغلبية-الأقلية بالرغم من افتراض قيامه بتعزيز المساواة الشكلية بين مواطني الدولة. وبسبب هذا، ترتبط التشابكات القانونية بالأسئلة اللاهوتية بعلاقة مع ثنائية الأغلبية- الأقلية.

وكنتيجة لذلك، يمكن دائمًا أن تتهم المحكمة بالإعلاء من الحساسيات السياسية والأخلاقية والقيمية للأغلبية وما قد تعكسه من مفاهيم دينية تحت غطاء ادعائها الحياد، وقد انتشرت تلك المزاعم عبر تاريخ الدول العلمانية الغربية بأكمله. علىٰ سبيل المثال، يجد المرء جدالًا دائرًا عن الإعلاء المستتر للحساسيات المسيحية البروتستانتية بالأساس في كل من الولايات المتحدة وبريطانيا[١]، كما يجد في فرنسا نقاشًا دائرًا عن السمت الديني الظاهر في التمييز ضد المسلمين[٢]، وكما تتزايد

---

(1) Rex J. Ahdar, ed., Law and Religion (Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2000); Thomas C. Berg, The State and Religion in a Nutshell (St. Paul, MN: Westgroup, 1998); Joseph R. Duncan Jr., "Privilege, Invisibility, and Religion: A Critique of the Privilege That Christianity Has Enjoyed in the United States," Alaska Law Review 54 (Winter 2003): 617; Winnifred Fallers Sullivan, "Judging Religion," Marquette Law Review 81 (Winter 1998): 441; Richard Webster, A Brief History of Blasphemy: Liberalism, Censorship, and "The Satanic Verses" (Southwold, UK: Orwell Press, 1990).

(2) Jeremy T. Gunn, "Religious Freedom and Laicite: A Comparison of the United States =

المعارضات السياسية من خلال المقولات القانونية لهذه الممارسات يتزايد تأثير تلك الاتهامات بوضوح. لكن ما أود أن أقوله ليس متعلقًا بحقيقة تلك التحيزات، بل لتوضيح بعض شروط ظهورها واكتسابها لقوتها السياسية، وأحد أكثر تلك الشروط مركزية هو المفهوم القانوني للنظام العام، الذي يُبهم الفرق بين المساواة القانونية وقيم الأغلبية، وبين القاعدة والاستثناء -ومن ثم تقييد الحريات ورعايتها- مما يستمر في طرح سؤال الحد الفاصل بين الدين والسياسة بلا توقف.

الأسرة وسيادة الدولة

كيف أصبح النظام العام -هذا المفهوم العلماني الظاهر والأوروبي بامتياز- جزءًا من قانون مستمد من الدين في مصر؟ تُعيدنا إجابة هذا السؤال إلىٰ مجموعة من الإصلاحات الإجرائية واسعة النطاق في المحاكم الشرعية التي أسست في عام ١٨٩٧. وكان أول تقديم لمبدأ النظام العام عبر ظهورها، وفي صدفة غريبة، قُدم من خلال ارتباطه بمبدأ علانية المحاكمة إلا فيما يقتضي من المحكمة السرية حفاظًا علىٰ النظام والآداب العامة[١]. وقبل ذلك لم يكن موضوع العلانية موضع نص صريح أو عناية في المحاكم الشرعية[٢]، ومن الجدير بالملاحظة أن صياغة التعديلات في عام ١٨٩٧ تشبه كثيرًا القوانين الإجرائية المعاصرة في مصر إلا أنها لم تنص علىٰ داعي «حُرمة الأسرة» الذي أضيف للقانون الحالي في العام ١٩٣١ بتعديل قوانين المحاكم الشرعية. إلا أن عبارة «النظام العام والآداب العامة» قد أضيفت إلىٰ قوانين

= and France," Brigham Young University Law Review (2004): 419-506; Sebastian Poulter, "Muslim Headscarves in School: Contrasting Legal Approaches in England and France," Oxford Journal of Legal Studies 17, no. 1 (1997): 43-74; and Elissa Beller, "The Headscarf Affair: The Conseil d"Etat on the Role of Religion and Culture in French Society," Texas International Law Journal 39 (Summer 2004): 581-623.

(١) لائحة ترتيب المحاكم الشرعية ٢٧ مايو ١٨٩٧، الكتاب الرابع، الباب الثاني، المادة ٦١. (مطبعة بولاق، ١٨٩٧).

(٢) وقد ناقشت هذا الأمر بتفصيل أكبر في:

Agrama, Law Courts and Fatwa Councils, 95-97.

المحاكم الشرعية في عام ١٨٩٧ وكانت تلك بداية الاهتمام والقلق الواضح حول مبدأ العلانية.

ولا يمكن فهم تميز هذا الحكم إلا في إطار السياق الأعم لإصلاحات عام ١٨٩٧، فكما أشرت آنفًا، هدفت تلك الإصلاحات إلىٰ إرساء حكم القانون الليبرالي في مصر، وهي عملية أعادت هيكلة المحاكم الشرعية وقيدت اختصاصها لصالح نظام المحاكم الأهلية الذي استوعب اختصاص المحاكم الشرعة كاملًا في النهاية وحل محلها. وكجزء من هذه العملية، سعت الدولة إلىٰ تعريف جوهر الشريعة علىٰ أنه يتألف من قضايا «الأسرة» فقط. أما إصلاحات عام ١٨٩٧ علىٰ وجه الخصوص فقد قيّدت اختصاص المحاكم الشرعية في نطاق قضايا الأسرة، وهي تحديدًا موضوع قوانين الأحوال الشخصية المصرية المعاصرة[١]. إلا أن الأطروحات الفقهية الكلاسيكية في الشريعة الإسلامية لم تملك أبدًا أي تعريف محدد لمقولة الأسرة كمقولة متميزة، ولا حتىٰ عن «قانون» مستقل «للأحوال الشخصية» ومن ثم، ساعدت تلك الإصلاحات في نحت مساحة جديدة قانونية للمفهوم الجديد عن الأسرة، وعلاوة علىٰ ذلك، حدثت تلك الأمور بالتزامن مع ظهور مفهوم -مستمد من أوروبا بشكل واسع- عن الأسرة كوحدة متميزة للحميمية والعلاقات الشخصية، وتمسك الإصلاحيون المصريون به، خاصة، وبشكل محوري، مع نشوء خطاب القومية المصرية[٢].

(١) وهذا يتضمن الزواج والطلاق والميراث والنفقة وحضانة الأطفال وحق الرؤية والولاية المالية علىٰ أموال القُصَّر.

(2) See Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 206-56.

وخاصة عند نقاشه لتقرير الشيخ محمد عبده في عام ١٨٩٩ حول إصلاح المحاكم الشرعية، حيث جادل عن أن المحاكم في نظرها لمسائل تقع بين الأزواج والأقارب تناقش مسائل حميمية لا يجب أن يطلع عليها الآخرون. وانظر أيضًا:

Hanan Kholoussy, "Talking about a Revolution: Gender and the Politics of Marriage in Early Twentieth-Century Egypt," Journal for the Arts, Sciences, and Technology 1, =

ومن ثم، يصبح لدينا ثلاثة أنواع من الإصلاحات المتزامنة. أولها: تم تقييد اختصاص المحاكم الشرعية في مجموعة شؤون جديدة مختصة بالأسرة. وثانيها: أصبحت الأسرة تمثل بشكل جوهري نطاقًا من العلاقات الشخصية والحميمية، وهذا يتوافق مع صيغة قصر الدين علىٰ النطاق «الخاص». لكن ثالثها كان اقتضاء العلانية في المحاكمات. وقد حُركت تلك الإصلاحات الثلاث بسلطة الدولة التحديثية في مصر سعيًا منها لإقامة حكم القانون الليبرالي. لكنها كانت تسير في اتجاهين عكسيين، فهدفت إلىٰ علانية المحاكمات من جهة، ومن جهة أخرىٰ، إلىٰ تحديد الأسرة كمساحة للسرية والحميمية.

وقد كرّست الدولة طاقتها، بالرغم من ذلك، لحل هذا التناقض، من خلال تحديدها لما يؤسس النظام العام. هذا هو ما يُميّز إصلاحات عام ١٨٩٧ التي أعطت للدولة سلطة تحديد ما يجب أن يكون علنيًا في المحاكم وما لا يكون عبر سلطة التأويل الممنوحة للمحكمة في تحديد مفهوم النظام العام. بعبارة أخرىٰ، عندما نرىٰ إصلاحات عام ١٨٩٧ في سياقها الأوسع، يُمكن أن نراها علىٰ أنها هي ما يسّر ظهور التفريق القانوني بين العام والخاص، وهو تفريق يقع ضمن مسؤولية الدولة. أو بتعبير أدق، هذه الإصلاحات قاربت وصاهرت مجموعة من المفاهيم والتأثيرات -مثل: الأسرة، الحميمية، العلانية، السرية، النظام العام- يُمكن عبرها أن يُحدد ما ينطوي عليه النطاق العام والنطاق الخاص من قبل الدولة.

وقد توثقت رابطة تلك المفاهيم والمؤثرات وأصبحت أكثر إحكامًا عبر التشريعات اللاحقة. وهكذا، كما أشرت آنفًا، وسّع قانون عام ١٩٣١ الخاص بالمحاكم الشرعية من نطاق الحقل الدلالي لمفهوم النظام العام ليشمل «حُرمة الأسرة» وآزره الدستور المصري في عهد جمال عبد الناصر في العام ١٩٥٦ حيث اعتبر الأسرة أساسًا للمجتمع. وكما رأينا سابقًا، كانت هذه هي المفاهيم والحساسيات المتصلة التي استخدمتها المحكمة لتقنين سرية جلسات الأحوال الشخصية.

= no. (2003) 2: 25-34; Lisa Pollard, Nurturing the Nation: The Family Politics of Modernizing, Colonizing, and Liberating Egypt (Berkeley: University of California Press, 2005).

ومن ثم كانت إصلاحات العام ١٨٩٧ لحظة محورية في تأسيس سلطة الدولة العلمانية في مصر، وأرست ثلاث سمات أساسية من سمات سلطة العلماني، أي مبدأ نشاط العلمانية، والتمييز بين العام والخاص، وإطار عمل حكم القانون- التي ناقشتها في بداية الفصل. ولم تقتصر تلك الإصلاحات علىٰ تقديم مفهوم النظام العام للمرة الأولىٰ، بل وضعته في قلب المفاهيم والمؤثرات التي تقوم الدولة عبرها بالتفريق بين العام والخاص، وعلىٰ أية ممارسات دينية يجب أن تطبق هذا التمييز، إلا أن الأسس المفهومية والتأثيرية التي استخدمت للتمييز بين العام والخاص ذاتها كانت تقوض باستمرار من مصداقيتها، وهذا لأن الدين أصبح مقتصرًا علىٰ شؤون الأسرة، وأصبحت الأسرة بدورها من أسس النظام العام، ومن ثم طمست حدودُ النظام العام حدود مبادئَ الدين. ومن ثم، هناك علاقة تاريخية بين الدولة والأسرة تقع في القلب من سلطة العلماني في مصر.

هذه الصلات بين الأسرة والدين والنظام العام التي تمكن هذا الإبهام ليست خاصة بمصر وحدها، فنجدها في تاريخ الدول العلمانية النموذجية في أوروبا، حيث كانت حتمية لتطوير مفاهيم وممارسات السيادة. ففي فرنسا، التي كان قانونها أساسًا للقانون المصري، كان ظهور «الأسرة» كنطاق خاص بالحميمية مرتبطا تاريخيًا بمفهوم النظام العام كجزء من العملية التي أثبتت بها الدولة واستحوذت علىٰ سلطتها السيادية علىٰ إقليمها بإزاء سلطة الكنيسة[١]، ومن ثم كانت هذه الصلات ضرورية لتحافظ الدولة علىٰ تماسكها ووحدتها، لكنها ترسخت أيضًا علىٰ نطاق واسع في جميع أنحاء أوروبا خلال الفترة نفسها التي أصبح فيها مفهوم النظام العام موضع تركيز التطوير المنهجي للقانون الدولي والمحلي[٢]، حيث أصبحت الأسرة تُرىٰ علىٰ أنها التعبير الجوهري عن السيادة الداخلية في الوقت الذي أصبحت فيه السيادة هي الأساس

(1) Ursula Vogel, "Private Contract and Public Institution: The Peculiar Institution of Marriage," in Public and Private: Legal, Political, and Philosophical Perspectives, ed. Mario D'Entreves and Ursula Vogel (New York: Routledge 2000); also Bowen, Shari"a, State and Social Norms.

(2) Vogel, "Private Contract and Public Institution"; Bowen, Shari'a, State and Social Norms.

العقائدي للدول علىٰ الصعيد العالمي[1]. وما زال يُنظر، داخل القانون الدولي، إلىٰ يومنا هذا إلىٰ الأسرة علىٰ أنها «نواة» المجتمع وأساس النظام العام. ومن هنا، نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته ١٦:٣ علىٰ أن: «الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ويجب علىٰ الدولة والمجتمع حمايتها».

ومن المعروف -وهذا لا يقدح في أهميته- أن للنطاقين العام والخاص جوانب متداخلة ومرتبطة غالبًا بمعان تبادلية وأن التفريق بينهما قلّما يكون مستقرًا، إلا أن ما أحاول أن أسلط عليه الضوء هاهنا هو الظهور التاريخي لمجموعة مفاهيم وعلاقات تأثيرية محددة أدّت إلىٰ أن هذين النطاقين أصبحا دائمَيِ الانطواء علىٰ بعضهما البعض ودائمَيِ التقويض لبعضهما البعض، حيث اتصل نطاق الحميمية بالنظام العام كجزء من تطوير مبدأ حكم القانون وتوطيد سيادة الدولة، وأصبحت هذه العلاقات حتمية بالنسبة إلىٰ طريقة عمل سلطة العلماني.

توضح حالة مصر بجلاء الإعداد المتناقض الذي يسم الدول العلمانية النموذجية بشكل عام؛ فعلىٰ جانب، تم وضع الدين كما تعرفه الدولة في النطاق الخاص مفصولًا عن الدولة، وعلىٰ جانب آخر، تم وضع الأسرة أيضًا في النطاق نفسه، إلا أن الدولة ترىٰ ضرورة مستمرة في تنظيمها وحكمها كجزء من سلطتها السيادية لتحافظ علىٰ النظام العام وتستمر في تنظيمه، ومن ثم أصبحت العلاقة التاريخية بين الدولة والأسرة مصدرًا للتداخل الدائم بين الدين والسياسة.

وهذا ببساطة ليس بسبب إقحام السلطة العمومية في الحياة الخاصة، بل لأن المبادئ التي تبدو مناسبة للنطاق الخاص قد تظهر عبر ممارسات السلطة العمومية

---

(١) من أجل مناقشة حول القانون الأنجلو-أمريكي، راجع:

parens-patriae doctrine. Also Sarah B. Gordon, The Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001). See also an excellent article with respect to France by Judith Surkis, "Hymenal Politics: Marriage, Secularism, and French Sovereignty," Public Culture 22, no. (2010) 3: 531-56.

وتطمس الفرق بينهما، وهذا هو تحديدًا ما حدث في قضية الحسبة التي سنعود إلىٰ تناولها الآن.

الحسبة وإبهام سلطة العلماني

تُظهر الإثنوجرافيا والمقاربة التاريخية التي قدمتها كيف أن الشريعة في مصر، في ظل القانون وعبر الإصلاح القانوني، تشكّلت بامتياز عبر المفاهيم والمبادئ القانونية الليبرالية. وبهذا المعنىٰ أصبحت «مُلبرلة» - أي: مُقيدة بشكل كبير في النطاق الخاص بالأسرة ومُشرّبة بالحساسيات الليبرالية حول الخصوصية، ومُبعدة بشكل كبير عن صناعة القرار السياسي العام، وهذا يمثل في مجمله استجابة للتوقعات الليبرالية من الدين.

لكن هذا يُعيدنا إلىٰ حيث بدأنا؛ إلىٰ قضية الحسبة المرفوعة ضد نصر حامد أبو زيد التي تبدو أنها تُناقض تلك التوقعات تمامًا. أستاذ جامعي للدراسات العربية والإسلامية، مُقر بإسلامه، إلا أنه -من خلال قضية الحسبة- اعتُبِر مُرتدًا عن الإسلام، وحُكم ببطلان عقد زواجه بقوة القانون. والدولة، بدلًا من أن تمنحه قرارًا بالعفو أو تلغي الحسبة قانونيًا قامت بسن قانون يحصر حق استخدام الحسبة في النيابة العامة التابعة للدولة. ومن ثم، يقودنا هذا إلىٰ التساؤل: كيف للشريعة الملبرلة وقانون الحسبة أن يصدُرا من إطار العمل القانوني نفسه؟ هل كانت الحسبة مُجرد حالة شاذة؟ وإن كانت كذلك، لماذا أتبعتها الدولة بقرار قصر استخدامها علىٰ نفسها؟

ما ينبغي أن يكون واضحًا هنا بالنسبة إلىٰ نقاشنا هو أن الحسبة والشريعة المُلبرلة ليستا مُتعارضين كما يبدو للوهلة الأولىٰ، وأزعم أن التصور الذي ظهرا منه هو النظرة التي تقبل معايير العلمانية نفسها لقياس مدىٰ نجاحها أو فشلها، وهي وجهة النظر المتنازع عليها التي قدمتها خلال هذا الفصل. لكننا إذا نظرنا إلىٰ العلمانية من حيث بنىٰ السلطة وعدم الاستقرار السابق ذكرها، وبالتحديد كيفية نشوء سلطة العلماني وسلطة اتخاذ القرار من مبدأ النظام العام القانوني سنحصل علىٰ صورة مُختلفة.

لأن، وهذا الأكثر أهمية، كلا من أساسية الطبيعة الحميمية بالنسبة إلىٰ الأسرة كنواة للشريعة وشرعية تقنين الحسبة كانا قد بُررا عن طريق اعتبارات النظام العام، وأن النظام العام الذي شبَّع الشريعة في ظل حكم القانون بالحساسيات الخصوصية واهتم

بحماية حُرمة الأسرة غيَّر أيضًا ممارسة الحسبة الدينية وحولها إلىٰ سلطة عمومية واسعة النطاق ومحفوفة بالقلق. والأهم من ذلك، أن الحسبة كما استخدمتها المحكمة عبَّرت عن سلطة تحديد ما يُعد دينيًا من الأصل، وتحديد المدىٰ الذي قد يُسمح به له في الحياة الاجتماعية، أي إن الحسبة كما بدت في حكم المحكمة لم تختلف كثيرًا عن مبدأ نشاط العلمانية، ومن ثم يُمكن النظر إلىٰ قصر الدولة لسلطة استخدام الحسبة علىٰ نفسها علىٰ أنها خطوة تجاه سلطة العلماني من أجل توسيع سلطة الدولة السيادية في تحديد جوهر الدين والسياسة، والحفاظ عليها.

وبقصر الدولة في مصر سلطة الحسبة علىٰ نفسها؛ هل تختلف كثيرًا عن فرنسا علىٰ سبيل المثال حين استندت إلىٰ اعتبارات النظام العام لتحديد ما هي الرموز التي تُعد دينية وأين وكيف لها أن تُستخدم وتظهر؟[1] أو حتىٰ ممارساتها السابقة ذات الغطاء الديني في التعامل مع قضايا طلاق الأزواج الذين تزوجوا بعقود مدنية؟[2] أو هل تختلف مصر في ذلك كثيرًا عن إنجلترا التي استندت بنجاح إلىٰ مفاهيم المشاعر العامة لدعم قوانين ازدراء الديانة المسيحية[3]؟

بالفعل، يُمكن للمرء أن يقول إن هناك اختلافا، فالحسبة تبدو أكثر خطورة من منع بعض رموز الكريسماس أو حظر الوصايا العشر من الأماكن العامة، ويُمكن أن يُقال أيضًا، إن حظر فرنسا لارتداء الحجاب لا يعم إلا المدارس العامة، فيما يُسمح للفتيات المُسلمات بارتدائه في المدارس الخاصة، حتىٰ الحظر الفرنسي لارتداء النقاب مؤخرًا، يُمكن أن يُقال أيضًا إنه شديد التحديد ومُختلف فيه، ولا يؤثر إلا في مجموعة صغيرة من الأشخاص، والأمر نفسه حول الحظر السويسري للمآذن، فإن

---

(1) Talal Asad, "Trying to Understand French Secularism," in Political Theologies: Public Religions in A Post-Secular World, ed. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), 494-526.

(2) Patrick Glenn, "When Heavens Meet: The Compelling of Religious Divorces," American Journal of Comparative Law 28, no. (1980) 1: 1-38.

(3) Julian Rivers, "From Toleration to Pluralism: Religious Liberty and Religious Establishment under the United Kingdom"s Human Rights Act," in Ahdar, Law and Religion.

كان يدل علىٰ خوف غير مبرر من الإسلام، إلا أنه يُسمح للمسلمين بحرية ممارسة عقائدهم والتعبير عنها بشكل عام. أما الحسبة، فتنطوي علىٰ رقابة لا تترك أية مساحة لأي أحد للتعبير عن أفكاره أو معتقداته، وهذا يُمثل النوع نفسه من التعصب الذي تهدف العلمانية إلىٰ محاربته كما هو مفترض. فالحسبة في قضية أبو زيد قد دمرت حياته تمامًا، سواء العامة أو الخاصة، ويُمكن القول إن الحسبة تقوض مبادئ الحرية الدينية والتسامح من جذورها. إلا أن مذاهب التسامح والحرية الدينية الحديثة تبدو أكثر تعقيدًا مما تبدو عليه للوهلة الأولىٰ كما أوضحت بعض الدراسات الحديثة[١]، وكما أسعىٰ هنا إلىٰ أن أقدم بعض الملاحظات المقتضبة حولها لأوضح شيئًا مهمًا في مسألة الحسبة.

إن التسامح في تنويعاته الحديثة، أولًا وقبل كل شيء، مبدأ متعلق بحكم الدولة ومتجذّر في القصد الجمعي، وبهذا يختلف لفظ التسامح عن الحرية الفردية وعن المساواة وإن كان له بهما صلة. فيمنح التسامح حقوقًا متساوية في ظل حكم القانون لأولئك الذين يُمنعون من ممارسات اعتبرت تهديدًا «للجمعي». إن الفكرة الحديثة حول التسامح مع ما لا يُمثل تهديدًا تختلف بشكل خاص عن فكرة العصور الوسطىٰ حول التسامح التي كانت «تتسامح» مع ما يُعد شرًّا يصل إلىٰ حد ما من الخطورة[٢]. أما عندما اتصل مفهوم التسامح المعاصر بدواعي القانون والتشريع، كما يحدث دائمًا ولا مفر منه، فإنه أصبح مؤطرًا باعتبارات الأسئلة القانونية ومفاهيم النظام العام، وهذا يعني أن التسامح في العقيدة الحديثة ليس له حد إلا عندما يهدد النظام العام. وقد يختلف ما يُعد تهديدًا باختلاف الزمن وباختلاف الأنظمة السياسية الحاكمة، إلا أن بنية تلك العقيدة التأسيسية تظل واحدة دائمًا. ولا يعيدنا هذا فقط إلىٰ تناقضات النظام العام بين المساواة والأغلبية أو بين المعيار والاستثناء وارتباط ذلك بمفهوم الأسرة، بل يُعيدنا أيضًا إلىٰ سؤال سلطة تحديد مفهوم النظام العام وتحديد ما قد

(1) Wendy Brown, Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

(2) See Istvan Bejczy, "Tolerantia: A Medieval Concept," Journal of the History of Ideas 58, no. (1997) 3: 365-84.

يُهدده. ويُمكن أن يُقال إن تلك السلطة سابقة وقبلية على التسامح؛ باعتماد التسامح في حركته عليها كمقدمة منطقية، إلا أن السلطة نفسها بالتحديد هي التي تمثلت في استخدام المحكمة للحسبة، وهذا لا يربط فقط بين الحسبة ومفهوم التسامح الحديث، بل يربطها أيضًا بالسلطة التأسيسية التي منها ظهر.

ويُمكن للمرء أن يجد موقفين مُتشابهين في حكم المحكمة متعلقين بعقيدة الحرية الدينية، في مبدأين مُتصلين؛ أولهما: التفريق بين العقيدة والممارسة الدينية، وثانيهما: التفريق بين الممارسات التي تُمثل ضررًا على النظام الاجتماعي وما لا يُمثل ضررًا من الممارسات، ويرتبط هذان المبدآن بسلطتين أخريين؛ الأولى: سلطة تحديد ما يُعد دينيًا وتحديد المجال المسموح به لها في الحياة الاجتماعية- أي مبدأ نشاط العلمانية، والسلطة الثانية هي سلطة تحديد مكونات النظام العام وما يُعد تهديدًا لها، كما في قضية التسامح. لكن لنؤكد ثانية، أن تلك السلطات المتصلة هي ما عبّرت عنه الحسبة عبر تشكيلها التشريعي في أحكام المحاكم.

وأود أن أؤكد هنا أن وجهة نظري لا تتعلق بتبرير استخدام الحسبة في قضية نصر أبو زيد ولا تتعلق أيضًا بنقد مبدأ التسامح والحرية الدينية في العقيدة الحديثة، بل تنصب على عرض الارتباط المتناقض بين الحسبة وهذا النمط من أنماط السلطة، وكيف أنهما معتمدان كل منهما على الآخر ومتوافقان، فالتسامح والحرية الدينية أحد أهم الرهانات المركزية في سؤال موقع الحد الفاصل بين الدين والسياسة، لكن صلتهما بمبدأ نشاط العلمانية والنظام العام يُنتج إبهامًا مُتعلقًا بعقائدهما التأسيسية. أو بعبارة أدق، بعد أن أصبحت الحسبة تعبيرًا عن النظام العام ومبدأ نشاط العلمانية مثّلت التطلعات التي تسعى العلمانية إلى تحقيقها مثل الحرية الدينية والتسامح، لكنها قوّضت الحساسيات والديمقراطية والأسلوب الكريم المنفتح الذي يُعتَقدُ دائمًا أنه رديف لها.

إذن، هل هذا لأقول إن الحسبة بحصرها في سلطة الدولة ورسوخها في مبدأ النظام العام قد أصبح الآن مبدأ علمانيًا؟ أم أنها تبقى على دينيتها؟ إجابتي هي أن هذا هو بالضبط إبهام سلطة العلماني، التي تُصر على أن تدخلنا في مثل تلك الأسئلة والصراعات بين الديني والسياسي، في الوقت التي تقوم فيه بتوسيع سلطة الدولة

السيادية في تحديد كليهما. ففي موضع متقدم من هذا الفصل تحدثت عن كيفية الربط بين الدين والموقع المسموح له به في الفكر الليبرالي بالنطاق الخاص وبوضعه «كلا-معرفة»، أما ما تقوله حالة الحسبة فهو أن سلطة العلماني ذاتها نمط من أنماط السلطة يستمر في إنتاج حالات مستعصية من اللا-معرفة حول التمييزات والمقولات والحساسيات ذاتها التي تعتمد عليها هي نفسها.

استنتاج

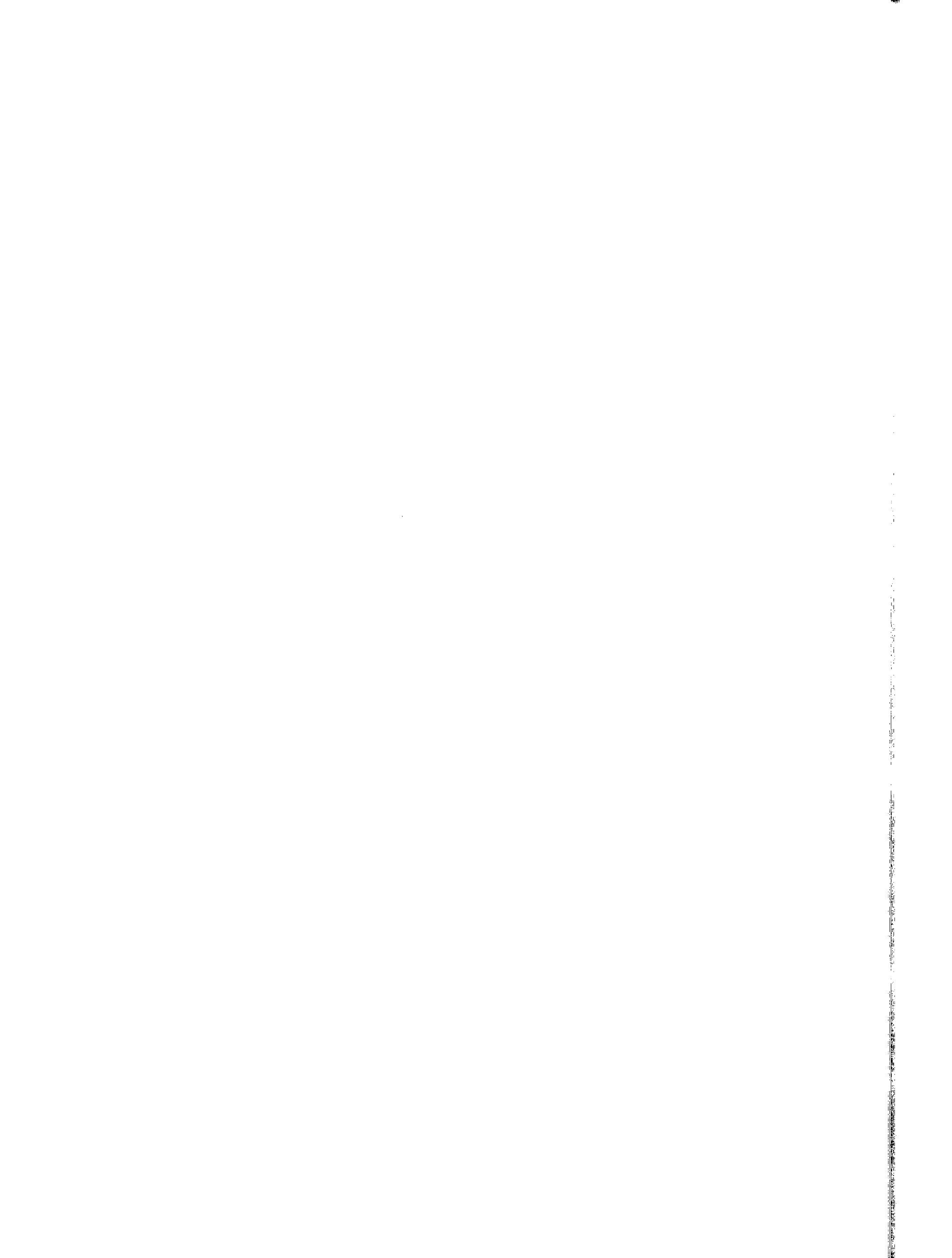
هل مصر دولة دينية أم علمانية؟ لقد جادلت هنا عن أن هذا السؤال ليس سؤالًا زائفًا ولا سؤالًا غير قابل للإجابة، وبدلًا من ذلك، إنه يُعبر عن سؤال يقع في قلب العلماني ذاته، ألا وهو: أين يُمكن رسم الحد الفاصل بين الدين والسياسة لتأمين الحقوق والحريات الليبرالية الأساسية. هذا السؤال بدوره يظهر بإلحاح عبر شروط سلطة العلماني نفسها، وخاصة عبر مُبهمات النظام العام، حيث تنطمس حدود الدين والسياسة بين بعضها البعض، ومن ثم يُعد السؤال حول علمانية مصر أو دينيتها تعبيرًا عن التوترات المميزة للعلمانية وأوضاع سلطتها وحساسياتها وعدم استقرارها.

لقد افتُرض في العلمانية أنها تفصل بين الدين والسياسة فطمست ما بينهما، وافترض فيها بمثالية أن تكون مبدأ سلام فإذا بها تُعزز من الصراعات الدينية السياسية، ولا يُقدمُ القانون مخرجًا من هذه الأزمة، بما أنه شرط من شروط تلك العُسرة. فهل لنا أن نستنتج من ذلك أن العلمانية تعمل علىٰ تقويض ذاتها؟ لنخلص إلىٰ مثل ذلك الاستنتاج سنقبل بمعايير العلمانية نفسها في قياس النجاح والإخفاق، وسنحول مقولاتها المعيارية إلىٰ أخرىٰ تحليلية نستخدمها في فهم ما هي عليه وما تفعله، وهذا هو تحديدًا ما حاولت أن أتجنبه بمقاربتي للعلمانية علىٰ أنها مُحيط إشكالي- علىٰ أنها مجموعة أسئلة ورهانات تستخدم سيرورات وممارسات السلطة في الإجابة عنها، وشروط أدت إلىٰ ظهورها وترسيخ وجودها في الحياة الاجتماعية. ما ساعدت تلك المقاربة في توضيحه هو أن العلمانية ممارسة تاريخية للدولة السيادية أكثر منها مبدأ دعوة إلىٰ السلام، ومن ثم تعبر عن المُبهمات التأسيسية والمخاوف الخاصة بالدولة. ولا يجب أن تُرىٰ تلك المُبهمات علىٰ أنها عوامل تقويض للعلمانية، بالعكس، إنها تميل، كما في قضية الحسبة، إلىٰ توطيد وتوسيع سلطة الدولة السيادية في الإقرار عبر نواحي الحياة الاجتماعية، ويجب أن نرىٰ مُبهمات العلمانية علىٰ أنها جزء لا يتجزأ من سيرورة عملها، ومن سلطة الدولة السيادية التي تؤمنها.

إننا بمقاربة العلمانية علىٰ أنها مُحيط إشكالي مؤسس عبر مجموعة تاريخية من الأسئلة والرهانات تمتاز بالإثارة الدائمة للخلاف، أزعم أن العلمانية يجب أن تفهم علىٰ أنها كسلطة مُساءلة، أي كنمط سلطة يعمل من خلال نشاط المُساءلة والخلافات التي تُثيرها حولها، لكن هذا، بدوره، يُثير مجموعة من الأسئلة: كيف، علىٰ سبيل المثال، لسلطة المساءلة تلك بكل ما فيها من شك وريبة وما تطرحه من شبهات أن تحافظ وتوسع من وجودها عبر الحياة الاجتماعية؟ وما الدور الذي تلعبه السلطة القانونية الحديثة -متجسّدة في حكم القانون- في هذه التوسع؟ وما الذي يحدث للتقاليد والممارسات التي وصفت علىٰ أنها دينية إذا اندرجت تحت حكم القانون الحديث وتشابكت مع أسئلة الدين والسياسة؟ هذه هي الأسئلة التي سننتقل إلىٰ مناقشتها الآن.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

مفارقة السلطة الإسلامية في مصر الحديثة



الفصل الثالث

مفارقة السلطة الإسلامية في مصر الحديثة

لقد جادلت في الفصل السابق حول أن سلطة العلمانية لا تكمن فقط فيما تضعه من معايير ولكن أيضًا في الأسئلة التي تُنتجها، ومن ثم فإن العلمانية سلطة مُساءلة متداخلة مع عملية مستمرة من المُساءلة تُيسرها هشاشة مقولاتها المعيارية. فمن الشائع أن يتم التفكير في السلطة من حيث ما تنشئه من معايير ومن حيث قدرتها السلطوية، لكن علىٰ العكس من ذلك نميل إلىٰ رؤية نشاط المُساءلة علىٰ أنه نمط من أنماط مقاومة السلطة المعيارية. لكن كيف للمرء أن يفكر في السلطة من حيث ما تثيره هي من أسئلة؟ أو علىٰ وجه الخصوص، كيف لتلك السلطة أن تعمل من خلال الشروط القانونية الحديثة المتميزة التي تعتمد عليها العلمانية كمحيط إشكالي بشكل حتمي؟ هذه هي الأسئلة التي أحاول أن أناقشها في بقية فصول الكتاب. وفي هذا الفصل والفصلين اللذين يعقبانه، أناقش بعض المفارقات المتعلقة بالسلطة الإسلامية التي واجهتني في مصر، أما الفصل الأخير، فأناقش فيه كيف مكّنت حالة الطوارئ -وبارادايم الأمن القومي الذي شارف علىٰ أن يهيمن تمامًا علىٰ العالم- من ظهور لغة عدالة متجذّرة دينيًا كانت موجهة ضدها بالأساس. وسأبدأ بملاحظات حول السلطة المتناقضة لحكم القانون بشكل عام، فهي مدخل مفتاحي لفهم العلمانية كسلطة مساءلة.

مفارقة سلطة حكم القانون

ذات مرة، في أثناء تدريسي لمادة القانون لبعض طلاب الجامعة سألتهم عما يظنوه في مفهوم حكم القانون بشكل عام، وكانت إجابتهم اللاذعة: الفكرة في القانون أن يزيد الأغنياء والأقوياء غنىٰ وقوة، فتحديتهم بسؤال: ماذا عن تلك السيدة العجوز التي هزمت شركة مطاعم «ماكدونالدز» هزيمة ساحقة عبر قضية في المحكمة؟ فأجابوا أن

هذا مجرد استثناء، وعلىٰ كل حال هذه طريقة الأقوياء في خداعنا لنظن أن القانون عادل ومُنصف وأنه يوفر لنا حماية حقيقية. فتابعت مُنزعجًا من يقينهم الجمعي بأن ذلك لا يبدو صحيحًا بما أنه لم ينجح في خداع أي من الحاضرين في هذا الفصل الدراسي. وبعد مناقشة حادة، أشرت بشكل عابر إلىٰ أنه ربما سيكون من الأفضل أن نُخلص أنفسنا من القانون نهائيًا ونبحث عن أي شيء آخر، وهنا ضجت القاعة مرّة أخرىٰ، سيغرق العالم في الفوضىٰ! كيف لنا أن نعيش! لكنني لاحظت أنكم قلتم إن الأمر لم يكن عادلًا برمته! فأجابوا: بلىٰ، لكن هل لدينا بديل؟ ثم تحدوني قائلين: ما البدائل التي تقدمها؟ وبما أنني لا أملك أية بدائل فقد سارعت إلىٰ تغيير الموضوع.

وكما كنت غاضبًا من يقينهم الجمعي حول القانون كنت مندهشًا من قلقهم الجمعي الذي بدا عند طرح فكرة التخلص من القانون نهائيًا. ثم أدركت بعد ذلك أن هذا الشكل من القلق والتشكيك طُرح قبل ذلك في عدّة نقاشات فلسفية نظرية حول القانون. خذ علىٰ سبيل المثال الاقتباس التالي للمؤرخ والمُنظّر الاجتماعي ماتن جاي: «إن المفارقة غير القابلة للحل المتعلقة بالعلاقة بين القانون والعدالة، كما تقول الفيلسوفة السلوفينية جيليكا سوميك ريها، قد تتطلب، في الحقيقة، قدرًا حتميًا من العمىٰ. «إننا نعلم» كما تقول هي «أن القانون بهذا الشكل ليس عادلًا ولا يمكن أن يكون علىٰ كل حال، إلا أننا إن قبلنا بتلك الحقيقة، وبدأنا بالتصرف علىٰ أساسها فلن نخسر العدالة فقط، لكننا سنخسر القانون أيضًا. إننا نتصور عن القانون أنه ينشد العدالة، مما يعني أن أي قانون لا ينشد العدالة ليس بقانون علىٰ الإطلاق، ومن ثم سيجب علينا بشكل ما أن نتعامىٰ عن تلك الحقيقة. أو بعبارة جاك دريدا: حتىٰ وإن لم يمكن اختزال العدالة في مجموعة من القواعد سيتوجب علينا أن نحترم القواعد. سيجب علينا احترامها بسبب عدم قدرة العدالة علىٰ صنع القرارات، هذا من جانب، وفي الجانب الآخر تكمن الخطورة في عدم وجود أساس للقانون مما سيتيح وقوع القدرة علىٰ تنفيذ العدالة بيد مشرعين سيئين»[1].

---

(1) Jay Martin, "Must Justice Be Blind," in Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law, ed. Costas Douzinas and Lynda Nead (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 35.

إن الجدير بالملاحظة في هذا الاقتباس ليس فقط أنه ينص بوضوح وإيجاز علىٰ المزيج المتناقض من الشك، وحتمية المشروعية، والحد المتصور للقانون كما عبر عنه الطلبة، بل لأنه مقتبس من فيلسوف يقتبس من فيلسوف يقتبس بدوره من فيلسوف آخر، كل واحد منهم مختلف أتم الاختلاف عن الآخر. أو بعبارة أخرىٰ، إن حدس مجموعة من طلبة الجامعة غير المدربين قد تطابق تقريبًا مع استنتاجات قانونية فلسفية لمنظرين أكْفَاء من اتجاهات فلسفية مختلفة، وعكس كل منهما التصور نفسه عن القانون، وعانىٰ كل منهما القلق المتضارب والحدود المتخيلة للقانون. إذن، أي نوع من السلطة قد يؤدي بحكم القانون إلىٰ أنه يكون، في الآن نفسه، مصدرًا للتشكك، وقيدًا لإمكانية التصور؟ إن مشاعر طلابي لم تكن ظاهرة معزولة، وهي تشير إلىٰ شيء مهم حول طبيعة حكم القانون[1].

يؤسس مفهوم حكم القانون ويُعرف -ولو بشكل جزئي- معنىٰ «الحديث»، أن ثمة عنصرًا رئيسًا وخطوة أولىٰ لأي مشروع تحديثي وهو تطبيق مبدأ حكم القانون، وليست مصر استثناءً من هذا. إلا أن مفهوم حكم القانون ليس مفهومًا شفّافًا فهو يمثل مجموعة تاريخية فضفاضة متميزة من المفاهيم والافتراضات والتوقعات والتأثيرات والمؤسسات والممارسات التي تتضمن تقاليد قانونية محددة والغايات التي تضعها الدولة الحديثة من أجلها. فكيف هيكلت تطبيقات الدولة في مصر لحكم قانون الشريعة داخل القانون بشكل رسمي؟ أو بعبارة أدق، كيف أعطىٰ مفهوم حكم القانون سلطة لتلك الممارسات خاصة فيما يتعلق بالأشكال المتناقضة من عدم الثقة والاعتمادية والحدود المتخيلة التي تبدو لصيقة بها؟ تظهر صعوبة تلك الأسئلة، بداية، من أن العناصر المتنوعة التي تقيم حكم القانون وطريقة ارتباطها مترسخة بعمق في طرق التفكير الليبرالية ومن ثم يصعب دائمًا الكشف عنها.

---

(١) تمت مناقشة تلك المشاعر المتناقضة حول القانون بشكل واسع في الأدبيات القانونية بزيادة مطردة منذ أشار إليها ماكس فيبر في عمله حول سوسيولوجيا القانون؛ لمزيد حول تلك النقاشات وتاريخها، راجع:
William E. Scheuerman, Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law (Cambridge, MA: MIT Press, 1997). For a discussion of the elusive nature of the concept of the rule of law, see Richard H. Fallon Jr., " "The Rule of Law" as a Concept in Constitutional Discourse," Columbia Law Review 97, no. (1997) 1: 1-56.

لقد كرّست هذا الفصل والفصلين التاليين لاستقصاء تلك الأسئلة. ومن المهم أن نميز تلك الأسئلة عن أخرىٰ شبيهة مطروحة للنقاش في الأدبيات القانونية النظرية، فالأسئلة التي أناقشها هنا ليست موجهة لإبهام القانون وإن كان بين هذين السؤالين ارتباط عميق، فهدفي هنا ليس أن أحدد موقعًا آخر من مواقع الإبهام في القانون، ولا أن أوضح الإبهام القانوني من خلال تناقض بناء نماذجه المنطقي، وهو الأمر الذي يُعد سمة لكل الممارسات الإنسانية تقريبًا. إن استقصاء مفارقات مثل «المرموز الفارغ» واستحالة التحقق الذاتي ولانهائية التأويلات المرتبطة بغموض اللغة وأشكال عدم المشروعية الناتجة عن الفجوة الدائمة الاتساع بين القواعد وتطبيقاتها؛ جميعها قد علمتنا الكثير حول الإبهام القانوني[١]، إلا أنه بسبب ارتباط تلك الظواهر بالممارسات والأنشطة الإنسانية كافة فلا يُمكن أن يُقال إنها تصلح كأداة لفهم ما المميز والغريب حول الممارسة القانونية، ولا هي المسؤولة بالضرورة عن إنتاج المخاوف المتضاربة المتعلقة بالقانون في الحياة اليومية. إن الحياة اليومية مشحونة باحتماليات الإبهام لكن ذلك لا يعني أنها تستمر في الحياة عبر قلق وعدم يقين مستمرين، فتحت ظروف تاريخية محددة فقط تصبح احتمالات عدم اليقين مصدرًا للمفارقة، وموضعًا لتركيز القلق الجمعي، وموضعًا للتوضيح المنهجي من خلال علاقتها بالسلطة[٢]. إن أسئلتي لا تدور حول الإبهام بقدر ما تدور حول القلق

---

(1) Peter Goodrich, "Europe in America: Grammatology, Legal Studies, and the Politics of Transmission," Colombia Law Review 101, no. (2001) 8: 2033-84; Anne Wagner, "Introduction: The Use and (Ab)use of Language in Legal Discourse," International Journal for the Semiotics of Law 15, no. (2002) 4: 323-24; Veronique Voruz, "Sovereignty, Power, and Resistance," International Journal for the Semiotics of Law 15, no. (2002) 3: 231-52; Veena Das, "The Signature of the State: The Paradox of Illegibility," in Anthropology in the Margins of the State, ed. Veena Das and Deborah Poole (Santa Fe, NM: SAR Press, 2004).

(٢) تجدر الإشارة هنا إلىٰ أن موضوع الإبهام القانوني المذكور موضوع حديث الظهور بشكل نسبي، فيقول جيمس.أي. هيجريت حول تاريخه: «هناك لغز ما حول التاريخ الفكري لهذا الموضوع الذائع الصيت المتداول كجزء مقبول من حكمة هذا العصر، لكن الغريب أنه لم يظهر إلا في القرنين الأخيرين بعد ألفي عام تقريبًا من مراحل تشكيل التقليد القانوني الغربي. وإن كانت فكرة الإبهام القانوني مستمدة من أفكار قانونية أخرىٰ أو مُستعارة من حقل فكري آخر كما يحدث غالبًا؛ تبقىٰ فكرة غامضة ويانعة أمام التحقيق =

الجمعي حيال عدم يقينيات ممارسة محددة وكيف ترسخت في الحياة الاجتماعية؛ فأسأل: ما هي الشروط المفهومية والتأثيرية والمؤسسية التي تحافظ علىٰ المفارقة المكونة من المشروعية وعدم الثقة، التي يمكن فيها أن يقول المرء، وفي اللحظة نفسها، إن القانون غير عادل إلا أنه لا غنىٰ عنه لتطبيق العدالة؟ إن هدفي في استقصاء هذا السؤال هو أن أفصّل بعض السمات التاريخية المحددة -علىٰ العكس من العناصر المنطقية والإبستمولوجية- التي ساهمت في تشكيل تلك المفارقة، ثم أنتقل بعدها للسؤال عن كيف شكّلت تلك الشروط ممارسة الشريعة في ظل حكم القانون.

سأحاول فيما يلي أن أستقصي تلك الأسئلة بمد المقارنة التي بدأتها في الفصل السابق؛ بين محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ بالأزهر. وبما أنني قد عانيت في الحصول علىٰ تصريح حضور جلسات محاكم الأحوال الشخصية في بداية عملي الميداني فقد قضيت وقتًا أطول في ملاحظة لجنة الفتوىٰ، وعندما حصلت أخيرًا علىٰ تصريح حضور جلسات المحاكم استمر عملي أيضًا في ملاحظة اللجنة، وقد مكنني هذا من وضع ما يشبه دراسة مقارنة بين مساحتين كلتاهما من مؤسسات الدولة وكلتاهما يُزعم أن قرارتها مُستمدة من الشريعة.

وتعد تلك المقارنة كاشفة فيما يتعلق بالأسئلة التي قد طرحتها، وهذا لأن لجنة الفتوىٰ والمحاكم متشابكتان في مصر ويُنظر لهما علىٰ أن بينهما علاقة مفهومية ترتبط بالتقليد الإسلامي بشكل عام، لأنه كانت هناك اشتراطات علىٰ قضاة المحاكم الشرعية أن يعودوا في القضايا العويصة إلىٰ المفتين المعينين خلال القرن التاسع

= التاريخي» ثم يُجادل في موضع آخر من مقالته أن التشكل التام لفكرة الإبهام القانوني حدثت أولًا في الفكر القانوني الألماني في أواخر القرن التاسع عشر دون أن ترتبط بفكرة الحق الشخصي (كما هو شائع في الأدبيات الحالية التي تتناول الموضوع) بل من خلال علاقتها بالإجراءات المدنية، في الوقت الذي أخذت ألمانيا في تدوين قوانينها بوتيرة متسارعة. راجع:

James E. Herget, "Unearthing the Origins of a Radical Idea: The Case of Legal Indeterminacy," American Journal of Legal History 39, no. 1 (1995): 59-70.

وهذا يُظهر أن هناك شروطا تاريخية محددة أدت إلىٰ ظهور إبهام القانون كموضوع يتطلب البحث والدراسة.

عشر، وكانت فتاوىٰ هؤلاء المفتين المعينين مُلزمة للمحكمة، وتوجب علىٰ قضاة المحاكم الشرعية أن يأخذوا في اعتبارهم الفتاوىٰ التي تقدم لهم أيضًا من قبل المتقاضين، وقد نص قانون المحاكم الشرعية في العام ١٨٨٠ علىٰ إلحاق مكتب مفتي الجمهورية بالمحاكم الشرعية وأوجب علىٰ المحكمة بدرجاتها كافة أن تتقدم إليه بالمشورة في القضايا العويصة والمستجدة، وكان للمفتي سلطة القرار الآخر في مثل تلك القضايا.

ولم يُفصل بين مؤسسة الإفتاء والمحاكم إلا في وقت حديث نسبيًا، عبر الإصلاح المتصاعد الهادف إلىٰ إدراج الشريعة تحت حكم القانون، وكان الإصلاح الليبرالي الواسع للمحاكم الشرعية في ١٨٨٧ أول خطوة رئيسة في اتجاه هذا الفصل المقصود، فبينما تطلب القانون آراء المفتين إلا أنه لم يوجب مشورتهم في القضايا موضع الشك، ولا أوجب في المحكمة النظر في الفتاوىٰ التي يقدمها المتقاضون. في هذه الأثناء تم إنشاء دار الإفتاء في العام ١٨٩٥، ويرأسها مفتي الديار المصرية، وبالرغم من تأسيس دار الإفتاء فإن تأثير الإفتاء علىٰ دوائر القضاء استمر في الانخفاض، ثم جاء قانون عام ١٩٣١ ليلغي كل المناصب القانونية للمفتين في المحاكم وينزع عنهم كل الصلاحيات القانونية السابقة. وبعد سنوات قليلة، في عام ١٩٣٥ تم إنشاء لجنة الفتوىٰ بالأزهر لتتبع وزارة الأوقاف استجابة للحاجة التي أشير إليها علىٰ أنها زيادة عدد طلبات الاستفتاء. ومنذ ذلك الحين، كان وجود اللجنة ودار الإفتاء متوازيًا كمؤسستين منفصلتين مع تداخل وتشابه وظائفهما. وتوسعت لجنة الفتوىٰ بشكل كبير عبر نشر مكاتب تابعة لها في المحافظات المصرية كافة، ومن الشائع أن كل من يتولىٰ منصب مفتي الجمهورية كرئيس لدار الإفتاء أن يتولىٰ أخيرًا رئاسة لجنة الفتوىٰ كشيخ للأزهر. وكل هؤلاء الشيوخ، حتىٰ وقت قريب، كانوا قد ترقوا في مناصب قضائية في المحاكم الشرعية قبل إلغائها في عام ١٩٥٥. فقد كان الشيخ محمد سيد طنطاوي[1]، الذي شغل منصب شيخ الأزهر ورئيس لجنة الفتوىٰ من عام ١٩٩٦ إلىٰ عام ٢٠١٠ أول شيخ يتولىٰ هذا المنصب دون خبرة سابقة في

(1) Jakob Skovgaard-Petersen, Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and the Fatwas of the Dar al-Ifta (Leiden: Brill, 1997), 103-5.

المحاكم الشرعية، ومع توليه هذا المنصب، انفصمت عرىٰ الصلة بين القضاة والمفتين، وبين الفتاوىٰ والأحكام القضائية، تمامًا. وفي هذا الوقت كان من المستبعد تمامًا أن يستند حكم قضائي إلىٰ أية فتوىٰ، وبالتأكيد، كان من المستبعد أن يؤثر حكم قضائي أو قانون في محتوىٰ أية فتوىٰ.

وبينما يُسطر تاريخ الإفتاء والمحاكم فُصِّلَت قِصة الفصل بينهما كمساحتين للفعل والحساسية. لكن المهم هنا لغايتنا بالرغم من ذلك أن الفصل بين مساحتي الفتوىٰ والمحاكم كان ناتجًا بالأساس عن عملية الإصلاح القانوني الليبرالي لإرساء مبدأ حكم القانون، فعلىٰ جانب، تم استثمار ساحات المحاكم لتطبيق كل الخصائص المتعلقة بحكم القانون، وعلىٰ جانب آخر، تم إقصاء كل ما لا يتعلق بحكم القانون من عملياتها. ومن ثم تُمثل ممارسات لجنة الفتوىٰ كل تلك الخصائص التي كانت قد أُقصيت من عمل المحاكم تحت حكم القانون، ومن ثم تُمكن المقارنة بين لجنة الفتوىٰ والمحاكم من أن نسلط الضوء علىٰ بعض العناصر المترسخة في حكم القانون وعلاقتها بتشكيل طرق فهم وممارسة الشريعة عبر إطار العمل القانوني. إن مثل تلك المقارنة لا تفيدنا فقط في تسليط الضوء علىٰ خصائص السلطة التي أتاحها حكم القانون ولكنها تساعدنا أيضًا وتُثري فهمنا فيما يتعلق بالسلطة والصلاحية بشكل عام، ويكمن خلف تلك الفصول إطار مستهدف لتوضيح الفقر المفهومي العام حول السلطة.

سأركز فيما يلي علىٰ الاختلافات المتناقضة في صلاحيات المحاكم ولجنة الفتوىٰ كما رأيتهما، فيبدو أن فتاوىٰ لجنة الفتوىٰ قد حَظيت بصلاحيات أكبر، بينما قوبلت أحكام المحاكم بقدر هائل من التشكك، وكل من المؤسستين يزعم أن أحكامه مُستمدة من الشريعة الإسلامية ومبنية عليها. ويرىٰ معظم المصريين أن الأساس الإسلامي لقوانين الأحوال الشخصية لا يمكن الاستغناء عنه، بينما إذا يصدر حكم من المحكمة مبني بشكل واضح علىٰ الشريعة فلا يستجيب له إلا القليلون من دون تنفيذ جبري قضائي، فكيف يشعر المرء في الوقت نفسه باستحالة استغناء أحكام المحكمة عن الشريعة الإسلامية بينما لا يشعر بأي إلزام تجاه أحكام المحكمة نفسها؟ يوازي هذا المزيج المتناقض من الاعتمادية وعدم الثقة الموقف نفسه الذي ذكرته سابقًا حول رأي

طلابي. هذه الحقيقة موجودة في المحاكم لكنها لا توجد في ممارسات لجنة الفتوىٰ، وهذا يشير إلىٰ أنها متعلقة بشكل مباشر بحكم القانون، وسيساعد تسليط الضوء علىٰ الفروق بين المحاكم واللجنة، من ثم، علىٰ توضيح نمط رسوخ حكم القانون وإظهاره لأشكال متعددة من السلطة والصلاحية.

إذن، وباختصار، تدور مناقشتي حول أن بنىٰ حكم القانون تنتج مساحة دائمة الاتساع من الاستثناء بداخله، وهي مساحة تفتح الباب أمام نطاق محفوف بالسياسات والقلق وتجارب التشريع المتواصلة، وهناك عاملان حتميان مرتبطان يعملان علىٰ إنتاج مساحة الاستثناء تلك، الأول هو اليقظة الدائمة المميزة للتقاليد الليبرالية تجاه الإساءة المحتملة لاستخدام السلطة، والثاني هو حساسية التشكك التي تأتي جنبًا إلىٰ جنب مع تلك اليقظة، والتي تعد بُعدًا مهمًا من أبعاد الممارسة القضائية. ويمكن أن يقال إن هذا التشكك هو الذي يُجسّد منطق هذا الاستثناء وأنه سمة أساسية من السمات المتناقضة لسلطة حكم القانون.

وسأنتقل الآن إلىٰ عدة ملاحظات حول السلطة والصلاحية والتشكيك في محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ بالأزهر.

الشك والسلطة في محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوى بالأزهر

تنقسم محاكم الأحوال الشخصية إلىٰ نوعين؛ يُسمىٰ الأول بالنفس والثاني بالمال. ويتعامل النوع الأول مع القضايا المتعلقة بالزواج والطلاق وحقوق الزوجين وحضانة الأطفال وحق الرؤية والميراث. ويتعامل الثاني بشكل واسع مع الوصاية المالية علىٰ أموال الأيتام ومن تعوقهم أسباب نفسية أو جسمانية عن رعاية أموالهم. ويتخذ القضاة هنا قرارات متعلقة بمن له الحق في الوصاية والتصرف في تلك الأموال نيابة عنهم، والتصرف في ميراثهم سعيًا إلىٰ مصالحهم الخاصة، وتقدم الطلبات كافة المتعلقة بالتصرف في أموال الميراث إلىٰ القضاة للبت في مشروعيتها، ويمر الوصي بعملية توثيقية معقدة في كل طلب يُكَوِّن القضاة من خلالها صورة عن الوصي وتصرفه وشخصيته، حتىٰ وإن تغير القضاة مع الوقت، فالموظفون المسؤولون عن السجلات لا يتم تغييرهم، فيستطيع القضاة الجدد أن يعتمدوا مؤقتًا علىٰ آرائهم. وعلاوة علىٰ ذلك، لا تحتاج القضايا في محكمة المال إلىٰ محامين لرفعها، ولذا يمكن للمرء أن

يرىٰ تفاعلًا مباشرًا بين القضاة وبين المدعين، ولقد كان لي أن ألاحظ عددا كبيرا من القضايا في تلك المحاكم المذكورة، وقد كان ذلك مفيدًا بشكل كبير لأغراض المقارنة، لأنه مكنني من أن أضع مقارنة مباشرة لديناميات التفاعل بين القضاة والمدعين من جهة وبين المفتين والمستفتين من جهة أخرىٰ. وما سأقوم بتدوينه هنا هو عدة ملاحظات حول الفروق بين ديناميات التفاعل الموجودة في مساحتي محاكم المال ولجنة الفتوىٰ.

لقد تخلل التفاعلات في محاكم المال قدر كبير من التشكك، فقد كان القضاة دائمي التشكك في ضرورة الطلبات المقدمة إليهم، وإن كانت ضرورية، فإنهم يتشككون أيضًا في قدرها ومدىٰ ملاءمتها، وامتدت شكوكهم أيضًا إلىٰ خلفيات الأوصياء الشخصية والأسرية كجزء من تقييم صحة طلباتهم، بالرغم من التاريخ الطويل -الموثق بشكل جيد- لطلباتهم، بل امتد تشككهم إلىٰ الموظفين المسؤولين عن الطلبات أنفسهم.

لا يبدو هذا التشكك مفاجئا للوهلة الأولىٰ، ففي النهاية تقوم المحكمة بتلك الإجراءات للتصرف في أموال أطفال قُصَّر وحصصهم من مواريثهم وللتحقق من مواضع إنفاقها، فهي مسؤولة عن أمن هؤلاء الأطفال المالي، وعلاوة علىٰ ذلك، فإن مصر ذات اقتصاد ضعيف ومجتمع غاية في الريبة الطبقية والشخصية؛ وهذا قد عزز التشكك في وضع الأوصياء الأكثر فقرًا خوفًا من سوء تصرفهم في أموال الموصىٰ عليهم، لذلك يبدو تشكك القضاة هنا مبررًا تمامًا ومن ثم غير مفاجئ.

ولم يكن هذا المناخ المحفوف بالشك قاصرًا علىٰ تلك المحاكم، فقد لاحظت المحاكم العامة الأخرىٰ من الاختصاصات القضائية كافة -الشخصية والجنائية والمدنية والإدارية- وكان لها الطابع نفسه. لكن، ثانية، يمكن للمرء ألا يولي أي اهتمام لمثل هذا الاعتبار لصالح التخوف من إساءة استخدام القانون والرغبة في تقليص احتمالها، وهذه التخوفات سمة مميزة من سمات حكم القانون وهي أساس التوقعات الشائعة حول استقلال القضاء والقوانين المدونة، والإجراءات القضائية المعرفة بدقة، وجلسات المحاكمة العامة، وإعلان الأحكام الصادرة عن المحاكم، وطرق الاستئناف المنصوص عليها بدقة حتىٰ أعلىٰ مستويات القضاء. لكن كما لتلك

التوقعات والحقائق المعروفة جيدًا الكثير من الأهمية، فإن هناك أهمية بالغة يجب أن تولىٰ لمسألة التشكيك الدائم كما سيتبدىٰ من المقارنة التالية بين محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ.

ولنأخذ علىٰ سبيل المثال تلك القضية التي طرحت علىٰ محكمة المال المصرية بخصوص رجل مصري مُسلم مُتزوج من أمريكية مسيحية ويعيشان في الولايات المتحدة، وكان لديه طفلان مولودان في الولايات المتحدة عندما وافته المنية، كما كان له بعض الممتلكات في مصر، لذلك طُرحت مسألة حفظ أموال أطفاله وحقهم في ميراثهم من أبيهم. ووفقًا للفقه الحنفي المُتبع في مصر رسميًا لا يُمكن للمسيحية أن ترث زوجها المُسلم، ولا يُمكن تعيين مسيحي كوصي علىٰ أموال أطفال المُسلم الأيتام، لذلك، تقدم عم الأطفال إلىٰ المحكمة بطلب لتعيينه وصيًا علىٰ أموالهم.

وتشكك القضاة فورًا حول هذا الطلب، فلم يكونوا يعرفون، علىٰ حد قولهم، وما أخبروه به، سواء أكان الأطفال مُسلمين أم مسيحيين بما أن أمهم مسيحية وقد ولدوا في الولايات المتحدة، ولحسن حظه، فقد أحضر العم الطفلين معه إلىٰ المحكمة، وأخبرا القضاة بأنهما بالفعل مُسلما الديانة، لكن القضاة استمروا في تشككهم، وطلبوا إثبات ديانة الطفلين من خلال وثائق هوية تُعرف بديانتهما، وهي خانة عادة ما تدون في شهادات الميلاد المصرية، وبما أن الطفلين قد ولدا في الولايات المتحدة فلم يحصلا علىٰ أي من هذه الشهادات، ولذلك كان عليهما أن يُشهرا إسلامهما أمام موظف حكومي مُحدد، يقوم بتوثيق هذا الإشهار، ثم يقدم تلك الوثائق للمحكمة. قام رئيس الجلسة بصرفهما لحين الانتهاء من ذلك فقط، وبعد أن انصرفا بدأ القضاة بالتشاور حول الأمر مُتحدثين جميعًا في الوقت نفسه، وطرح أحدهم - بلهجة متهكمة- احتمالية أن الأطفال قد ربوا علىٰ المسيحية وأنهم يعلنون إسلامهم الآن فقط ليحصلوا علىٰ أموال الميراث، وركز رئيس الجلسة علىٰ تلك النقطة بعد ذلك وعندها دخل النقاش في حالة من القلق البالغ، وأدىٰ هذا القلق، في الحقيقة، إلىٰ إنهاء مفاجئ لهذا النقاش، وقام القاضي بدعوة المتقاضين التالين فجأة، وقد بدا أنهم لم يجدوا أي طريق لحل تلك القضية، فلو أن الأب قد مات عن أولاده وهم مسيحيون فلا يحق لهم شيء من ميراثه حتىٰ وإن تحولوا للإسلام بعد وفاته.

توضح تلك القضية أجواء التشكك التي قد واجهتها في المحاكم، وقد صرح لي بعض من عرفت من المحامين حول هذه القضية أن شكوك القضاة كانت في غير محلها، لكنها معتادة. وأخبروني أن أطفال المُسلم يعدون مُسلمي الديانة بداية إلىٰ أن يثبت العكس، وعلاوة علىٰ ذلك، يقع اختصاص تقسيم حصص المواريث والتركات ضمن دائرة محاكم النفس، وأن معنىٰ أن العم قد تقدم إلىٰ محكمة المال بطلب الوصاية أن محكمة النفس قد قسّمت الميراث بالفعل واعتبرت حصّة الأطفال، وهذا يعني أن محكمة النفس قد اعتبرتهم بالفعل مسلمين، لكن هاتين المحكمتين لهما استقلال نسبي عن بعضهما البعض، ولذلك لم يأخذ قضاة محكمة المال باعتبار محكمة النفس لديانة الطفلين كقرينة. لكن في هذه الحالة، تخطىٰ تشكيك القضاة حد الحفاظ علىٰ أموال الأطفال ليصل إلىٰ التخوف من الهوية الدينية، فقد كانت طلبات القضاة متناقضة؛ فقد طلبوا أن يُشهر الأطفال إسلامهم أمام الموظف الرسمي ليقوم بتوثيقها وتقديمها للمحكمة لكن تشككهم امتد أيضًا إلىٰ احتمالية وقوع تلاعب بالقانون، ونتج عن هذا صعوبة وجود حل ممكن للقضية. كان المحامون الذين تحدثت معهم علىٰ يقين من أن القضية ستحل في النهاية إلا أنها ستتطلب مجهودا كبيرا من جانب العم.

أما الحادثة التي سأناقشها بخصوص لجنة الفتوىٰ فقد كانت مختلفة عن تلك التي حدثت في المحكمة، لكن أعتقد أنها ستوضح شيئًا مهمًا بخصوص التشكك الذي وصفته آنفًا.

دخل زوجان مع أطفالهما واثنين من إخوة الزوجة إلىٰ مقر اللجنة، وادعت الزوجة أن الزوج قد تلفظ بلفظ الطلاق للمرة الثالثة والأخيرة، مما يعني استحالة الرجوع. فبحسب المقرر في الشريعة الإسلامية يُمكن أن تعود الزوجة إلىٰ زوجها بعد أن يطلقها لمرتين بعد فترة محددة من الوقت، وتفرق الطلقة الثالثة بينهما بلا رجعة، ولتؤكد الشريعة علىٰ خطورة الطلاق فقد أنفذته حتىٰ في حالة الدعابة والهزل أو في حالة الغضب العاطفي، وتُعد حينها في منزلة الطلاق مع عقد النية المؤكدة. لكن هناك عدد قليل من الشروط من شأنها إبطال مثل ذلك الطلاق، وليست النية -أو عدمها- واحدة منها. ونتيجة لذلك، يولي المفتون الكثير من الاهتمام لألفاظ الطلاق وعدد مرّاته

والمدة الزمنية الفاصلة بين كل طلاق وما يليه، وحالة الزوج النفسية والعقلية، وبعض التفصيلات الخاصة بالموقف.

أما الزوج، فقد أنكر أنه تلفظ بالطلاق، ثم تردد زاعمًا أنه لا يذكر إن كان قد قال ذلك صراحة أم لا. وادعىٰ إخوة زوجته أنه بالفعل قد تلفظ بلفظ الطلاق علىٰ مرأىٰ ومسمع منهم. في هذه اللحظة، بدا علىٰ المفتي القلق، فهذه الزوجة وإخوتها يدعون وقوع الطلاق فيما يُنكر الزوج ويُصر علىٰ أنه لا يذكر.

وزيادة في التحير، سأل المفتي الزوجَ سؤالًا يبدو من الغرابة بمكان: عما إذا كان ثملًا في ساعة هذا الطلاق المزعوم. فبالرغم من تحريم الخمر في الإسلام فإن السُكر أحد موجبات بطلان الطلاق. تردد الزوج ثانية، ونظرت له الزوجة بحدة قائلة: «لم تكن ثملًا» ووافق إخوتها علىٰ الفور، فرفع المفتي يده وأخبرهم أنه لا يُمكن لأحد أن يشهد علىٰ طلاق أو علىٰ سُكر إلا الفاعل نفسه، ولا يهم -علىٰ قوله- إن كان هناك مائة شاهد لما يقوله الفاعل في تلك الحالة، وأن هذا الأمر بينه وبين الله. ولم تكن تلك المرة الأولىٰ التي أسمع تلك الجملة من أحد المفتين[1].

سأل المفتي الزوجَ ثانية ما إن كان مخمورًا وقت الطلاق المزعوم، أطبق علىٰ الزوج صمت لفترة بدت طويلة، ودارت عيناه بين المفتي وإخوة زوجته ذهابًا وإيابًا، وأخيرًا، أجاب بنعم. صرّح المفتي أن ذلك يُبطل وقوع الطلاق، وعلىٰ العكس من رغبة الزوجة، والاستياء الواضح البادي علىٰ وجوه إخوتها، أقر بأنهما ما زالا زوجين[2].

هذا علىٰ العكس من تصرف المحكمة التي بمجرد أن وجدت موضع شبهة في

---

(١) ولا يعني ذلك أن العلامات الظاهرة لحالة الفاعل العقلية لا تؤخذ في الاعتبار في الشريعة الإسلامية.

(٢) المُثير في هذه القضية أنه كان للزوجة وإخوتها أن يرفعوا دعوىٰ إثبات طلاق في محكمة الأحوال الشخصية، للحصول علىٰ حكم في صالحها، إلا أن مثل هذا التصرف كان سيواجه الكثير من العوائق، علىٰ سبيل المثال، وبالرغم من أن هذه الطلقة الثالثة، كان من الممكن أن يُطلب من الزوجة توفير شهود علىٰ الطلقتين السابقتين، وبالتالي حتىٰ وإن حصلت علىٰ حكم في صالحها سيعد هذا الطلاق «طلاقًا رجعيًا». ثانيًا، يُمكن للزوج أن يُحضر شاهدًا لينفي زعم الزوجة وإخوتها، مما سيجعل الحكم في صالحه، وعلاوة علىٰ ذلك، يُمكن للزوج أن يلجأ لعدة تكتيكات تطيل من وقت نظر القضية في =

القضية سارعت مباشرة إلىٰ اعتبار قضيةٍ بسيطة قضيةً غير قابلة للحل، أما في لجنة الفتوىٰ فقد كان هناك شهود نفي علىٰ ما يدعيه الزوج، وبالرغم من تردده هو نفسه أيضًا فإن الشك لم يتبادر إلىٰ ذهن المفتي. علىٰ العكس من المحاكم، وجدت القليل من التشكك العام من قبل لجنة الفتوىٰ حتىٰ في القضايا المتعلقة بالهوية الدينية والتحول من الإسلام وإليه، وهذا بالرغم من أنها من المعروف جيدًا إمكانية وقوع تلاعب بالفتوىٰ بسهولة -حيث يُمكن أن يطرح السائلون أسئلتهم علىٰ عدة مفتين حتىٰ يحصلوا علىٰ إجابات ترضيهم- وبالفعل يغضب المفتون عندما يكتشفون أن مثل هذا التلاعب يحدث.

من المثير للاهتمام أن مثل ذلك التلاعب يحدث لأسباب أخرىٰ غير متوقعة، فربما لجأ الناس لسؤال أكثر من مفتٍ حول مسألة واحدة لا للحصول علىٰ فتوىٰ توافق مصالحهم بل لأنهم لا يشعرون بالرضا تجاه فتوىٰ قد صدرت في صالحهم بالفعل، علىٰ سبيل المثال، كانت هناك حالة، كالتي ذكرتها آنفًا، لزوج طلق زوجته لثالث مرة، ويحول الطلاق لثالث مرة دون أي رجوع إلا أن تتزوج المرأة بزوج آخر ثم تعود لتتزوج من زوجها الأول. لكن هناك استثناءات من هذا الأمر، مثل أن تكون المرأة «علىٰ غير طهارة» وقت وقوع الطلاق، ويفهم هذا عادة علىٰ أنه وقت حيضها. أما في هذه الحالة، فقد قال الزوج للمفتي إنه طلق زوجته وأنها «لم تكن علىٰ طهارة» فسأله المفتي عما إن كان وقت الحيض، فأجاب لا، بل كانت وسط مجموعة مختلطة من الرجال، فأجاب المفتي إن ذلك لا يعني أنها لم تكن علىٰ طهارة، وكان مع الزوج أخوه، وقال إنه تحدث مع مفتٍ آخر وقال له إن هذه الحالة تعد حالة عدم طهارة. انزعج المفتي لسماع ذلك قائلًا: «لماذا أتيتم إليّ إذن؟ لقد حصلتم علىٰ فتوىٰ بالفعل، لماذا لم تقبلوها؟» فأجابوا أنهم لم يكونوا متأكدين من صحة ما حصلوا عليه من

= ساحات المحاكم. النقطة المهمة هنا، وهي ما سأفصله خلال هذه الفصول، أن المحكمة معرضة طوال الوقت للتلاعب، بل دائمًا ما يتم التلاعب بها، وقد قيل لي إنها غالبا ما تضطر الزوجات إلىٰ الحصول علىٰ فتاوىٰ تُثبت صحة الطلاق قبل اللجوء إلىٰ المحكمة، وهذا بالرغم من أن الفتوىٰ ليست مُلزمة للمحكمة - ولا لأي أحد- لكن الفتوىٰ في هذه الحالات تُستخدم كتأكيد علىٰ وقوع الطلاق في الحقيقة. أما لماذا تكون للفتوىٰ مثل تلك الصلاحية وسبب إشراكها في هذه الأمور فهو موضوع الفصول القادمة.

إجابة، «فانظروا إلىٰ ما فعلتم بأنفسكم» قال المفتي «يجب عليكم الآن أن تعملوا بما قلت، وهو ليس في مصلحتكم» وطلب منهم المفتي بعد ذلك أن ينصرفوا، وبعد انصرافهم، التفت إلي ليحدثني عن مدىٰ غبائهم. في هذه الحالة، وكان هناك الكثير من شبيهاتها، سعىٰ الناس إلىٰ مفتٍ آخر لا لمصلحة شخصية بل لعدم تأكدهم من صحة الفتوىٰ الأولىٰ، وعلاوة علىٰ ذلك، بالرغم من أن الفتوىٰ ليست ملزمة بأي شكل، فإنها، وكما رأيت، تؤخذ بقدر كبير من الجدية حتىٰ وإن كانت في غير مصلحة السائل الشخصية.

وتتوازىٰ حقيقة أخذ الناس للفتوىٰ علىٰ محمل الجد مع حقيقة أنهم نادرًا ما يتلاعبون بها بالطرق المذكورة آنفًا، وتثبت بعض الحالات التي ذكرتها في الفصل المخصص للجنة هذه الحقيقة، وهي حالات كثيرة علىٰ كل حال، ودارت إحداها حول «خالد» الذي تورط مع عائلته الكبيرة في تلاعب مجموعة من أفراد العائلة بحصص ميراث مجموعة أراضٍ. وبعد جدال طويل، وعندما بدا أنه علىٰ وشك الحصول علىٰ حكم في صالحه للحصول علىٰ حصته من الميراث، قدمت عمته -التي كان قد بدأ برفع الدعوىٰ أصالة عن نفسه ونيابة عنها وبعض أفراد العائلة الآخرين- بعض الأخبار الصادمة، فقد زعمت أن جدته، المتوفاة منذ فترة طويلة، قد باعت لها حصتها الكاملة في الأرض التي من المفترض أن يرثها خالد ومن معه، ولدعم حجتها، قدمت إفادة موقعة منها ومن أمها -التي هي جدة خالد- بالإضافة إلىٰ توقيع محامٍ معروف للعائلة كشاهد. إلا أن عمة خالد كشفت عن نيتها في منح الأرض لبقية العائلة لتقسم عليهم حسب نصيبهم التقريبي تبعًا للشريعة الإسلامية من التركة، في مقابل تحملهم لتكاليف التقاضي باهظة الثمن بالنيابة عنها.

اعترفت الأسرة علىٰ مضض بحق العمة في دعم مالي نظرًا لجهدها بالنيابة عنهم، لكنهم أشاروا إلىٰ أن تقسيم التركة لن يشمل أحفاد جدة خالد من زواجها السابق -حفيد وحفيدة من زوج آخر أي إنهما إخوة أم خالد غير الأشقاء- لأن اعتبار حصصهم سيقلل من حصة عمة خالد كثيرًا، بينما لم توافق هي علىٰ هذا الأمر، وعلاوة علىٰ ذلك، هؤلاء الإخوة غير الأشقاء كانوا قد توفوا منذ فترة طويلة، وقاد هذا إلىٰ سؤال، هل لأولادهم نصيب من ميراث جدتهم التي توفيت بعد وفاة

أولادها. وكانت العائلة قد عرفت أنني أعمل علىٰ دراسة لجنة الفتوىٰ فطلبوا مني أن أستشير أحد المفتين في هذه القضية، وأخبرني المفتي بالفعل أن لهؤلاء الأحفاد الحق في الميراث كما لو كانوا قد ورثوه من آبائهم مباشرة، وبناء علىٰ تلك الفتوىٰ، رفضت العائلة قبول عرض عمة خالد، حتىٰ وإن كان معنىٰ ذلك عدم حصولهم علىٰ أي نصيب من الأرض التي طالبوا بها لمدة طويلة. إن المثير في هذه القضية، أن خالد وعائلته كان لهم أن يذهبوا لأحد المحامين لاستشارته، بما أن أحكام الميراث في مصر مستمدة من الشريعة وهناك الكثير من المحامين الخبراء بمثل هذه الأمور، لكنهم لم يفعلوا ذلك وقرروا أن يذهبوا إلىٰ لجنة الفتوىٰ ليستشيروا مفتيًا لا يعرفوه، وهذا مجرد مثال واحد علىٰ قدر الجدية في التعامل مع الفتوىٰ من قبل الذين يطلبونها.

وهناك مثال آخر حول زوجين شابين ما زالا يدرسان بالجامعة، وأرادا أن يرجعا بعد طلاقهما، بينما رفض المفتي بعد أن عرف أن زواجهما كان قد تم دون علم أهل الزوجة، مشيرًا بشكل جازم إلىٰ أن طلاقهما ليس طلاقًا رجعيًا. توسل الزوجان للمفتي وأطبق عليهما البكاء واليأس، ليجد المفتي لهما حلًا للرجوع، إلا أنه رفض مرة أخرىٰ بحزم، قائلًا بعدم إمكانية بقائهما معًا مرة أخرىٰ، مع التلميح إلىٰ أن زواجهما من الأصل لم يكن زواجًا شرعيًا. تحرك الزوجان من مقعديهما ببطء، وهما مستمران في البكاء، وانصرفا من مقر اللجنة بهدوء، وفصلت بينهما مسافة طويلة في طريقهما وهما ينظران إلىٰ بعضهما البعض بخجل، علىٰ النقيض من طريقة دخولهما إلىٰ مقر اللجنة وهما متشابكا الأذرع. من الصعب أن نظن من خلال ردة فعلهما أنهما لا يأخذان الفتوىٰ علىٰ محمل الجد، وهو ما حدث أيضًا مع أغلب الناس الذين حضروا إلىٰ اللجنة كما ستظهر الإثنوجرافيا اللاحقة.

إن سلطة تلك الفتاوىٰ اليومية كانت مختلفة تمامًا عن الشكوك التي تحوم حول أحكام محاكم الأحوال الشخصية، في حين أنها أيضًا مستمدة من الشريعة الإسلامية، التي يُفترض فيها الطابع الإلزامي؛ لكن الناس لا ينساقون لحكمها إلا مجبرين، وقد أدىٰ ذلك إلىٰ مشكلة كبيرة عندما تظهر بعض الثغرات المتعلقة بإجراءات التنفيذ الجبري. علىٰ سبيل المثال، ألغىٰ إصلاح عام ٢٠٠٠ القانوني عقوبة السجن بحق الممتنع عن دفع نفقة زوجته، وقد استخدمت مدد السجن القصيرة تلك لإجبار

الأزواج علىٰ دفع نفقات زوجاتهم[١]، أما القانون الجديد فقد مكن الزوجات من الحصول علىٰ نفقاتهم من صندوق بنك خاص؛ بينما يُمكن للبنك أن يُقاضي الزوج بعد ذلك، لكن عمل هذا الصندوق لم ينجح منذ أن تم تمرير القانون[٢]، وفي هذه الأثناء لم يكن من الممكن إجبار الأزواج علىٰ الاستمرار في دفع النفقات، وقد أوضح المحامون لي أن ذلك قد تسبب في مشكلة مهولة، أدت إلىٰ حرمان الكثير من الزوجات من نفقات معيشتهم، مما أدىٰ إلىٰ ضرورة العودة للعمل بالنظام القديم[٣]. علىٰ العكس من ذلك، لا تملك لجنة الفتوىٰ أية أداة تنفيذية أو جبرية، لكن الناس ما يزالون يأخذون فتواها علىٰ محمل الجد.

هذه الحوادث مجتمعة تسلط الضوء علىٰ عدة اختلافات تبدو متناقضة، فأحكام محكمة الأحوال الشخصية صادرة عن مجموعة من القواعد الإجرائية المُعرّفة بدقة وتخضع لمتطلبات العلانية والنقض، وهي جزء لا يتجزأ من بنية استئناف مُحددة بدقة، وبالرغم من تلك الضمانات، فقد كان هناك قلق عام حول إمكانيات التلاعب والتعسف في استخدام الحق والفساد، وملأ التشكك جنبات قاعات تلك المحاكم. وعلىٰ الرغم من طابع تلك الأحكام المُلزم، وبالرغم من توفر طرق التنفيذ الجبري؛ فإن الناس لا ينساقون لها إلا إن فُرض عليهم الانسياق فرضًا، كما يتضح من المشكلات المتعددة التي تنشأ عن ثغرات التنفيذ الإجرائي. أما فتاوىٰ لجنة الفتوىٰ، علىٰ الجانب الآخر، وبالرغم من أنها روتينية بعدة طرق؛ فهي ليست خاضعة لمثل تلك الإجراءات الصارمة المُعرّفة بوضوح، وليست محلًا للعلانية أو النقض، ولا تخضع لأي نوع من أنواع التراتبية. وبالرغم من هذه الحقائق، وبالرغم من الإمكانية المبدئية الواسعة للتلاعب بالفتوىٰ، فإن المرء يمكن أن يرىٰ بسهولة أن ذلك ليس محلًا للاهتمام ولا التشكك، وبالرغم من أن الفتوىٰ لا تخضع لآليات

(١) لم ينص القانون علىٰ مدد سجن أطول من شهر، وكان هذا بالقانون رقم ٧٨ المادة ٣٤٧ لعام ١٩٣١.

(٢) تم إنشاء هذا الصندوق الآن وهو تابع لمحكمة الأسرة:

Jamila Ahmed Chowdhury, "Family Court A.D.R. in Egypt and Some Exemplary Provisions for Other Muslim Countries," Studies of Islam and the Middle East 3, no. 2 (2006), at http://www.majalla.org, accessed June 21, 2007.

(٣) المادة ٧٦ (مكرر) من القانون رقم ١ لسنة ٢٠٠٠.

وإجراءات مؤسسية ولا تملك أية طريقة للتنفيذ الجبري فإن الناس يأخذونها دائمًا علىٰ محمل الجد.

بالطبع ليست لجنة الفتوىٰ محكمة قانونية، ولا يجب الخلط بينهما أبدًا، لكن كلا من لجنة الفتوىٰ ومحاكم الأحوال الشخصية تزعمان استمداد قراراتهما من الشريعة الإسلامية، وكلتاهما تستمدان شرعيتهما من هذا الزعم، ومن ثم يمكننا أن نسأل سؤالين: لماذا يملأ المحاكم التشكك بالرغم مما فيها من ضمانات، بينما لا تشبهها اللجنة في ذلك مع أنها لا تملك أية ضمانات؟ ولماذا تملك المحاكم القليل من السلطة لدىٰ الناس بالرغم مما تملكه من أدوات تنفيذية بينما لا تملك اللجنة أية أدوات وتحظىٰ بسلطة كبيرة؟

لا أعني بوضع تلك المقارنة أية ادعاءات مطلقة ولكن أحاول أن أسلط الضوء علىٰ بعض الفروق النسبية، وهذا التمييز بين الادعاءات المطلقة والنسبية تمييز مهم وهو أساس السلطة في الطريقة المقارنة، كما يوضح مُنظر القانون المقارن والمؤرخ جيمس كيو. ويتمان: «ليس ثمة إلا القدرة علىٰ التمييز النسبي بين الفروق هي التي تعطي للقانون المقارن قيمته، ولا يصح أي زعم مُطلق حول أي نظام قانوني. فالاجتماع البشري غاية في التعقيد ودائمًا ما تملؤه الاستثناءات، فلو زعمنا، علىٰ سبيل المثال، أن القانون الأمريكي ملتزم بشكل مطلق بمبدأ السوق الحر فإن هذا الزعم يشوبه الكثير من الغلط لأن هناك الكثير من الاستثناءات حول هذا الأمر، أما إن قلنا إن القانون الأمريكي يلتزم بمبدأ السوق الحر أكثر من أي مبدأ آخر فإننا نقرر بذلك شيئًا صائبًا وفي غاية الأهمية في الوقت نفسه. وكما يتضح من هذا المثال تمتلك المزاعم النسبية قدرة كشفية أكبر من الأخرىٰ المطلقة ... وعندما نعثر علىٰ تلك الفروق النسبية يمكننا أن نكتشف القوة المتناوبة للاختلافات الحقيقية الخفية في القيم التأسيسية المنتشرة بشكل واسع».[1]

واتّساقًا مع ويتمان؛ ما أزعمه هنا ليس مُطلقًا بل نسبي، ومن ثم، لا أقول إن محاكم الأحوال الشخصية محفوفة دائمًا بالتشكك، ولا أقول إن أحكامها لا يُطاع

(1) James Q. Whitman, Harsh Justice: Criminal Punishment and the Widening Divide between America and Europe (Oxford: Oxford University Press, 2003), 16-17.

أبدًا إلا بآليات التنفيذ الجبري. وبالمثل، لا أقول بانعدام التشكك بشكل مطلق في لجنة الفتوىٰ -وقد ذكرت بعض الأمثلة علىٰ ذلك بالفعل في الفصل السابق- ولا أقول أيضًا إن الفتاوىٰ تحظىٰ بطاعة دائمة بلا أية فرصة للتلاعب. لكن ما أقوله هو أن المقارنة التي وضعتها أوضحت أن التشكك يضرب ساحات المحاكم بلا هوادة، أما لجنة الفتوىٰ بإزاء المحاكم فلا تبدي إلا القليل من الاهتمام بالتلاعب والتنفيذ الجبري، وأن الناس في تعاملهم مع الفتاوىٰ يتناولونها بقدر كبير من الجدية. وبالرغم من هذه الاختلافات النسبية فإنها حقيقية لأبعد حد، وأن طريقة المقارنة تُظهر حقيقة ما قد يؤخذ دائمًا علىٰ أنه مُسلّمات، ومن بدون خبرتي في العمل علىٰ دراسة لجنة الفتوىٰ لم أكن لألحظ التشكك الكبير في ساحات المحاكم الذي يُرىٰ علىٰ أنه مفروغ منه.

وهناك أفضلية أخرىٰ للدراسة المقارنة وهي أنها تدفعنا لإعادة النظر في مفاهيمنا، فالمقارنة التي وضعتها هنا تناقض بعض التمييزات والفهوم العميقة التي تؤسس غالبية التنظير الاجتماعي المُعاصر، وهكذا، فإنها تناقض، علىٰ سبيل المثال، التمييز الاجتماعي بين النظريات والحس المشترك؛ كما وضحت في مقاربة عبارات بعض المنظرين والفلاسفة بتصريحات بعض طلاب الجامعة حول القانون، وتناقض أيضًا الافتراضات المسبقة حول التميز بين الغربي واللا-غربي؛ كما أشرت عند تسليط الضوء علىٰ التوازي بين الحساسيات القانونية بين الوسط القانوني الغربي واللاغربي. فمواقف المُنظرين والأشخاص العاديين في الغرب حول ارتباط العدالة بالقانون تتشابه بشكل بنيوي مع مواقف الأشخاص العاديين والممارسين القانونيين المصريين حول العدالة المرجوّة من الشريعة الإسلامية في ظل القانون. وبما أن هذه المواقف لا توجد في طرق التعامل مع الفتوىٰ فذلك يُشير إلىٰ ارتباطها حصرًا بالقانون الحديث كحساسية قانونية حديثة مُميزة تتقاطع في الوسطين الغربي واللاغربي. وأخيرًا، تتحدىٰ تلك المقارنة الفهوم الراسخة والمُعطاة حول انتهازية تصرفات البشر؛ كما وضحت حين ناقشت الفرق النسبي بين التلاعب، والقلق حوله، بين اللجنة والمحاكم.

ومع ذلك، هذه التمييزات والفهوم بالتحديد، مجتمعة، هي التي ساهمت في

تكوين أرضية العلماني -التي هي التمييز بين النظرية والحس المشترك وبين الغربي واللا-غربي وتميل إلىٰ فهم محدد للسلوك البشري النموذجي. فعلىٰ سبيل المثال، تقود رؤية السعي البشري الديني علىٰ أنه سعي من أجل مصالحهم الدنيوية إلىٰ التشابك بقوة مع مجموعة واسعة من وجهات النظر العلمانية. وأيضًا، هناك ميل واسع في دراسات العلمانية المعاصرة إلىٰ رسم حد فاصل واضح بين ما هو غربي وبين اللا-غربي[١]. وبالرغم من أن تعدد العلمانيات أمر غير مشكوك فيه فإن مفتاح فهم العلمانية ربما يكمن فيما تتشاركه لا فيما يفرقها، ولالتقاط ما تتشاركه يجب علينا أن نعيد النظر في مفاهيمنا، وقد تساعدنا المقارنة التي وضعتها هنا في تفعيل تلك المراجعة، وفي زعزعة بعض التمييزات التي ساعدت علىٰ تطبيع العلمانية، وفتح مساحة للاستقصاء حول سلطة العلماني.

تكافؤ القانون

ربما يعترض معترض حول أن ما أشرت إليه من تمييزات لا تُمثل مُفارقة من أي نوع ويمكن توضيحها بسهولة، ربما يميل أحدهم علىٰ سبيل المثال إلىٰ توضيحها من خلال الإشارة إلىٰ أن القانون -كما تُمارسه المحاكم- معنيٌّ بالخصوم، فتختلف روايات الخصوم وتتعارض في الأغلب ويجب علىٰ المحكمة أن تجد الحق فيما يُقال، ومن ثم تُشكك في المُتقاضين وفي شهادة الشهود، وهذا حتىٰ في القضايا التي لا يوجد فيها إلا مدعٍ واحد حيث يقف القضاء فيها موقف الخصم. وربما يُجادل

---

(١) يمكن أن نرىٰ هذا الميل علىٰ سبيل المثال في أعمال تشارلز تايلور، وهو واضح في افتتاحية كتابه «عصر علماني»:

A Secular Age (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

إلا أنه أكثر وضوحًا في أعماله الأحدث، فعنوان إحدىٰ دراساته، علىٰ سبيل المثال، هو «العلمانية الغربية»:

Western Secularity," in Rethinking Secularism, ed. Craig Calhoun et al. (Oxford: Oxford University Press, 2011).

ولقد ناقشت صبا محمود هذا الميل بشكل نقدي في عملها:

"Can Secularism Be Other-Wise?," in Varieties of Secularism in A Secular Age, ed. Michael Warner et al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010),

مُعترض بأن القانون بما أن له آليات تنفيذية وأن لأحكامه تبعات مادية فهناك أهمية قصوىٰ للعثور علىٰ الحقيقة. إن المحكمة تبحث عن الحقيقة -حتىٰ وإن كانت تلك الحقيقة عبارة عن مجرد تأسيس علىٰ إجراءات الأدلة- وتخلق العواقب والتبعات المادية المحتملة تلك الحالة من التشكك. أما الفتوىٰ، علىٰ الجانب الآخر، فلا تتعلق بالخصوم علىٰ وجه التحقيق، حتىٰ عندما تفعل ذلك فإنها تميل إلىٰ نوع من أنواع المصالحة، وبما أنها لا تتعلق بالخصوم فلا تهتم كثيرًا بحقيقة المزاعم المطروحة، وينصب اهتمامها فقط علىٰ الاعتقاد الصحيح. بعبارة أخرىٰ، ينصب السؤال في المحاكم حول من صاحب الحق؟، أما في الفتوىٰ فينصب السؤال حول ما هو الحق؟. وهذا هو سبب قلة التشكك في ممارسة الفتوىٰ. وعلاوة علىٰ ذلك، فلا يُمكن إجبار أحد علىٰ تنفيذ الفتوىٰ، ومن ثم ليس لها تبعات مادية ولا يمكن لها أيضًا أن تُجبر أحدًا علىٰ المثول أمام المفتي، بما أنها تستجيب فقط لطلبات عموم الناس وأسئلتهم. إن حقيقة سعي الناس للحصول علىٰ الفتوىٰ بكامل إرادتهم تعني أنهم علىٰ استعداد لقبول قراراتها. لكن الناس غالبًا لا يذهبون إلىٰ المحاكم بإرادتهم، ويضطرون إلىٰ الانسياق إلىٰ أحكامها، لذلك يبدو عليهم الرفض المبدئي لتلك الأحكام. ويُمكن للمرء أن يقول، إن الطابع القسري لأحكام المحاكم يقضي علىٰ صحة أي ادعاء لاستمداد أحكامها من الشريعة الإسلامية.

ويُمكن أيضًا أن يُعترض بأن القضاة ليسوا شيوخًا مُدربين، علىٰ العكس من مفتي لجنة الفتوىٰ، وعلاوة علىٰ ذلك يُمكن للمفتي أن يصل بسهولة، أو يدعي أنه يصل، إلىٰ المصادر الأصلية والنصوص المؤسسة لفتواه، أما القاضي فهو وسيط، لأنه لا يُشير إلا للقوانين التي استند إليها في حكمه، التي يُزعم أنها مُستمدة من الشريعة. ومن ثم يملك المفتي قدرة مباشرة علىٰ الوصول إلىٰ معرفة التقليد الإسلامي، أما الوضع القانوني الحديث للقاضي فيُشير إلىٰ أن علاقته بالتقليد علاقة غير مباشرة، ومن ثم يضع معرفته موضع التساؤل. إن مثل تلك الاختلافات في الأوضاع، وفي تدريب كل من المفتي والقاضي، وفي الملامح العامة لممارسات كل منهما، تُمكن المرء من أن يجادل أنها تقطع شوطًا طويلًا في توضيح الفرق بين سلطة كل من الفتوىٰ وأحكام القضاء.

بعض تلك الجوانب المقترحة كتفسيرات لها وجاهة بالتأكيد، إلا أن تلك الوجاهة هي العنصر المضلل بالتحديد، وهناك بعض عناصر فيها لا تتسم إلا بالقليل من الدقة، فليس من الصحيح تمامًا أن نرىٰ الفتوىٰ علىٰ أنها بحث عن العقيدة الصحيحة، وتظهر تلك الرؤية من إشكالية محددة تناولتها أدبيات الفُتيا، وهو ما سأناقشه في الفصل الخاص بلجنة الفتوىٰ. لكن المشكلة الأساسية في هذا التفسير المقترح ليست أنه خطأ بالضرورة، بل تكمن في أنه حتىٰ لو اعترفنا بأنه تفسير صحيح سنبقىٰ لا نعلم سبب صحته. إن هذا التوضيح يعتمد علىٰ فهم شائع للقانون يعاني من المفارقات نفسها التي نسعىٰ إلىٰ التوصل إلىٰ فهم أفضل لها، وتفترض بالتحديد ما نحتاج أن نستقصي حقيقته، وهذا هو سبب قولي إن تضليلها يكمن في وجاهتها نفسها؛ فهي تشتت انتباهنا عن الشروط والظروف الاجتماعية والتاريخية التي أنتجت تلك المفارقات بالأساس.

ولتوضيح ذلك دعونا نبدأ بفكرة أن التشكيك القضائي هو ناتج طبيعي عن شخصية القانون الساعية إلىٰ الحقيقة، كما يُعبر عن ذلك في الأغلب في الإجراءات القانونية المعقدة للأدلة. إن هذه الفكرة بالفعل جزء من هيمنة الوصف الذاتي للقانون الليبرالي، فهي، علىٰ سبيل المثال، طريقة القضاة في وصف وفهم أنفسهم من خلال ممارستهم لمهنتهم[١]، وهذا هو سبب وجاهة تلك الفكرة. وعلاوة علىٰ ذلك، إن افتراضهم هذا قد يكون هو مصدر التشكيك القضائي، هل كل هذا ناتج طبيعي؟ أم أنه بالأحرىٰ منتج تاريخي؟

يبدو من أعمال ويتمان في التأريخ القانوني أن الثانية هي الأصح[٢]، حيث أظهر أن إجراءات الإثبات المعقدة التي تطورت عبر القوانين الأوروبية الوسيطة بعد إلغاء

---

(1) David H. O"Brien, ed., Judges on Judging: Views from the Bench (Chatham, NJ: Chatham House 1997); William Rose, "Legal Indeterminacy and/as Professional Expertise," International Journal for the Semiotics of Law 16, no. (2003) 4: 425-34; Pierre Schlag, "Law and the Postmodern Mind: Anti -Intellectualism," Cardozo Law Review (1995) 16: 1111-20.

(2) James Q. Whitman, The Origins of Reasonable Doubt: Theological Roots of the Criminal Trial (New Haven, CT: Yale University Press, 2007).

محاكمات التعذيب ليس لها علاقة كبيرة بمسألة البحث عن الحقيقة، بل ترتبط بحماية القضاة والمُحلّفين من تعذيب الضمير عند إقرارهم بجناية شخص ما في المحاكمات، فلم يتعلق سؤالهم الأهم بموقع الحقيقة أو صحة إثبات الجُرم بقدر ما انصب اهتمامهم علىٰ سلطتهم الأخلاقية ومسؤوليتهم عن إصدار الأحكام، فسلطة الحكم قد «آذت أرواح» القضاة والمحلفين، وجاء تطوير قوانين الإثبات لمنع استغلال «ضمائرهم» مما يضمن أيضًا الوثوق من معرفتهم الشخصية حول الأحكام والعقوبات. هذه الإجراءات المعقدة المتعلقة بالإثبات والأدلة لم تهدف إلىٰ «السعي إلىٰ الحقيقة» بقدر ما هدفت إلىٰ «براءة الذمة»[١] كطريقة لدعم القضاة والمحلفين بالسلطة الأخلاقية في مواجهة الأحكام حتىٰ في حالة تأكدهم من أن الذي يحاكمونه مذنب. كانت تلك الإجراءات وسيلة لتعزيز الفكرة السيّارة حول أن القانون هو من قتل المذنب، ليس القضاة أو المحلفون، حين يوقعون بالمذنب عقوبة كالقتل أو الحرق، ويُشير ويتمان إلىٰ أن فكرة براءة الذمة لم تبدأ بالتلاشي إلا في القرنين الأخيرين، بينما بدأت فكرة «السعي إلىٰ الحقيقة» في الظهور في الفترة نفسها، وأصبحت معلنة بشكل متزايد. وبالمثل، توضح المؤرخة أندريا فريسك أن الشهادة القضائية في فرنسا في العصور الوسطىٰ لم تهدف بشكل أساسي إلىٰ السعي إلىٰ الحقيقة بقدر ما كانت شكلًا من أشكال التضامن؛ لتعزيز مكانة القضاة والمحلفين الاجتماعية والأخلاقية. ولم تصبح الشهادة القضائية عملًا من أعمال التحقق من الحقائق محل النزاع إلا في الفترة الحديثة[٢]. وبالرغم من وجود إجراءات الإثبات المعقدة منذ وقت طويل في القوانين الأوروبية فإن حساسية التشكك أصبحت متعلقة بها الآن كأحد أصولها. وبناء علىٰ ذلك، فإن افتراض الطبيعية في تشكك المحاكم يطمس الشخصية المُشكلة تاريخيًا المنتمية للعصر الحديث لهذه الحساسية.

---

(١) أو "Moral comfort" بعبارة ويتمان.

(2) Andrea Frisch, The Invention of the Eyewitness: Witnessing and Testimony in Early Modern France (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004).

وبالتالي، تُفرّق أندريا بين «الشاهد الأخلاقي» في العصور الوسطىٰ و«الشاهد المعرفي» في العصر الحديث. ولذلك يُمكن تُرىٰ أن الشهادة في العصور الوسطىٰ علىٰ أنها تشترك من حيث أساسها مع الحسبة.

وعلىٰ غرار ذلك، يُمكن لنا أن نُسائل التناقض بين السلطة والتنفيذ الجبري المطروح في الاقتراح البديل المذكور، فهل يميل الناس إلىٰ مساءلة سلطة القانون لمجرد شخصيته التنفيذية الجبرية؟ أم أن هناك شيئا متعلقا بشخصية القانون الحديث يسم شخصيته التنفيذية بسمة إمكانية أن يكون مصدرًا لعدم الشرعية؟ يُمكننا إذن أن نعود للأمثلة التاريخية التي تدلل علىٰ أن القانون يُمكن أن يكون تنفيذيًا وسلطويًا في الوقت نفسه[١]، وهناك مثال مباشر علىٰ ذلك متعلق بالفتوىٰ وعلاقتها بالمحكمة الشرعية في مصر، فكما ذكرت في موضع سابق، شاركت الفتوىٰ والمحاكم الشرعية المساحة نفسها والحساسيات نفسها منذ قرن ونصف، إلا أن الفتوىٰ قد انسحبت من هذه المساحة عبر الإصلاحات القانونية وانتشرت الإجراءات القانونية في المحاكم الشرعية التي تُعرّف عادة من خلال حكم القانون الذي تضمّن منحها القدرة علىٰ التنفيذ والإجبار[٢]، لكن ذلك لا يعني أنها قد فقدت سلطتها بالكامل، فقد حافظت المحاكم الشرعية علىٰ سلطة بقدر ما حتىٰ منتصف القرن العشرين إلىٰ أن ألغيت لصالح المحاكم الأهلية المعروفة الآن باسم محاكم الأحوال الشخصية، وتمكنت المحاكم الشرعية حتىٰ عام ١٩٣٠ من تغيير محتوىٰ الفتاوىٰ وسن سوابق قضائية لتعتمد عليها الفتاوىٰ اللاحقة. ولنأخذ علىٰ سبيل المثال قضية خالد ومسألة الميراث التي ذكرتها آنفًا، فبعدما حصلت علىٰ فتوىٰ بخصوص تلك القضية كنت جالسًا إلىٰ أحد المفتين عندما طُرح عليه سؤال مُشابه بخصوص ميراث الأحفاد من أجدادهم الذين توفوا بعد آبائهم، وقد أجاب المفتي بنعم وبأحقية الأحفاد بنصيب من تلك التركة، ثم أشار إلىٰ أن ذلك لم يُشرع إلا في عام ١٩٣٠ عندما شرعتها المحكمة

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

Marianne Constable"s discussion of medieval mixed juries and how they changed. Constable, The Law of the Other: The Mixed Jury and Changing Conceptions of Citizenship, Law, and Knowledge (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

(٢) قيدت الإصلاحات القانونية في العام ١٨٩٧ من اختصاص المحاكم الشرعية لكنها أمدتها أيضًا بصلاحية تنفيذية فيما يتعلق باختصاصها في القسم ٩٣ من القانون. ويُمكن العثور علىٰ نسخة من هذا القانون في: «مجموعة الأوامر العليا والتقريرات الصادرة في سنة ١٨٩٧- مطبعة بولاق ١٨٩٨، ص ١٥٥-١٧٥».

الشرعية من باب «الرحمة بالأيتام»[1] ومنذ ذلك الحين، حسب قوله، تابعت الفتوىٰ ما شرعته المحكمة الشرعية. أما اليوم، فمن غير المُتصور أن تُشارك محكمة الأحوال الشخصية في مضمون الفتوىٰ أو تُلهم إحداها، وحتىٰ إن حدث ذلك سيحدث بصعوبة بالغة نظرًا لما للقانون من قدرة تنفيذية وليس للفتوىٰ القدرة نفسها. وكما تُشير تلك الأمثلة التاريخية، هناك عدة أسباب معقدة تقبع خلف تلك التمييزات وتتعلق بشخصية شرعية القانون الحديث.

علىٰ كل حال، كان سؤال القانونية والشرعية المتعلق بالدولة الحديثة سؤالًا شائكًا ومحلًا للاشتباك الدائم من قبل المُنظرين القانونيين والمُمارسين أيضًا، ويظل لغزًا مركزيًا في الفكر القانوني المعاصر. فمن ناحية، يحيل إرث المدرسة الوضعية في مفاهيم القانون المُعاصر إلىٰ عدم التمييز بين المعايير والقانون إلا من خلال طبيعة الأخير التنفيذية[2]، ومن ناحية أخرىٰ، تُعرف السلطة علىٰ أنها نوع من الطاعة الاختيارية للآخر وغير قابلة للاختزال في الإكراه أو الإقناع[3]. لكن إن كان يتم تمييز القانون من حيث شخصيته التنفيذية الجبرية وتُميز السلطة علىٰ أنها طاعة اختيارية لا يمكن اختزالها في أي شكل من أشكال الإجبار سنحصل علىٰ تضارب في أسس مفهوم السلطة القانونية، وإن لم يمكن التوفيق بين القانون والسلطة؛ فعلام تستند شرعية القانون؟ تؤدي هذه الصعوبة التوفيقية بين القانون والسلطة إلىٰ اعتبار السلطة القانونية لغزًا مركزيًا في الفكر والممارسة القانونية المعاصرة، وتسم شخصية القانون الحديث الجبرية بإمكانية أن تكون مصدرًا لعدم الشرعية[4].

---

(١) هذا التعليق من المفتي مُثير للاهتمام بوجه خاص لأن ميراث الأحفاد من أجدادهم لم يُشرع إلا بالقانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ في صفحة ١١٩-١٢٥ التي تشير مواده ٧٦ و٧٩ إلىٰ «الوصية الواجبة» (وأشكر أرسكال سالم علىٰ تنبيهي إلىٰ ذلك) وبالتالي يُشير تعليق المفتي إلىٰ أن المحكمة الشرعية ربما قد قررت ذلك من باب الرحمة بالأيتام دون الحاجة إلىٰ نص قانوني مُستقر، وهذا الأمر في حاجة إلىٰ التحقق.

(٢) لمناقشة مهمة حول هذا الموضوع يُراجع:

Norberto Bobbio, "Law and Force," The Monist 49, no. (1965) 4: 321-41.

(٣) انظر المناقشة الرائعة التي وضعتها حنا أرندت حول السلطة:

Hannah Arendt"s "What Is Authority?" In Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought (New York: Penguin, 2006), 91-142.

(٤) إحدىٰ الصياغات الشهيرة لهذه المشكلة في: =

إلا أن هذا اللغز حول السلطة القانونية قد يكون مثالًا لمشكلة أعم أشارت إليها فيلسوفة السياسة حنا أرندت[١] وهي العجز المتزايد في العصر الحديث عن التمييز بين الإجبار والسلطة الذي يؤدي إلىٰ تناقض مسألة السلطة ذاتها بشكل متزايد، وفي المقابل، هناك مجموعة محددة من الافتراضات حول الذات الإنسانية أصبحت سائدة اليوم في الفكر الليبرالي، ومن بينها أن الذات الحقيقية هي الذات الحُرّة؛ وهو فهم للحرية علىٰ أنها سعي لتحقيق المرء لمصالحه ولذّاته، والاعتقاد أن الذات الحرّة لا تتبع إلا إرادتها[٢]. فلا يظهر مفهوم الطاعة الاختيارية من خلال تلك الافتراضات بمظهر التناقض فقط -فالشخص إما يتبع إرادته الشخصية أو يُذعن لإجبار الآخر- لكن الإجبار وحرية الاختيار يقفان موقف النقيض ولا يُمكن التوفيق بينهما، لذلك يجد الليبراليون صعوبة في تصور كيف يُمكن أن لذات حُرة أن تختار الطاعة في النهاية بصدق[٣]، وهي أزمة صعوبة تتضاعف مع إقرارهم بأن بعض الإذعان والضبط ضروري لصقل الذوات المتشوقة للحريات الليبرالية[٤].

Robert Cover, in Nature, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

(1) Arendt, "What Is Authority?"

(٢) ناقشت أرندت تلك النقاط في:

Hannah Arendt in "What Is Freedom?" In Between Past and Future, 143-72.

نجد تعبيرًا عن تلك الرؤية في أعمال جون لوك، والذي يصل إلىٰ نتيجة نهائية حول الإيمان: «وبالتالي لا يُمكن للإيمان بشرعية شخص أو شيء» أن يكون محلًا للإجبار من قبل الدولة. ولدفاع معاصر عن أطروحة لوك يُراجع:

Susan Mendus, Toleration and the Limits of Liberalism (Atlantic Heights, NJ: Humanities Press International, 1989.)

التي ميّزت بين الإيمان الصادق والإيمان الأصيل، ولنقد لأطروحة ميندوس راجع:

Talal Asad "Comments on Conversion," in Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity, ed. Peter van der Veer (New York: Routledge, 1995), 263-73.

(٣) ونجد تعبيرًا أوضح عن تلك الصعوبة في الحالات التي تقابل الحرية الدينية بالحق في التعليم الإلزامي، انظر:

Sylvie Langlaude, Rights of the Child to Religious Freedom in International Law (Leiden: Martinus Nijhoff, 2007).

(٤) تُشير لورنا هيوتسن في دراستها المعقدة لنهضة الدراما الإنجليزية إلىٰ العلاقة بين ظهور حساسية =

تترافق تلك الافتراضات مع موقف مُميز وحساسية مُشابهة تسم الفكر الليبرالي، يُمكن أن نصف هذا الموقف بأن اليقظة الدائمة ضد إساءة استعمال السلطة، أما تلك الحساسية المذكورة فهي التشكك الدائم في المطالبة بالسلطة. فهناك شعور دائم في الفكر الليبرالي أن السلطة والتشكك ضدان، فالمطالبة بالسلطة يجب أن تُلاقىٰ بالتشكك دائمًا. تحتاج السلطة أن تتشكل وتؤسس وتُصاغ، أما التشكك في المطالبة أو مُمارسة السلطة فيظهر عندما لا يكتمل هذا التأسيس أو التشكل أو الصياغة. ويتضمن هذا الفهم أن التشكك شرط طبيعي وأساسي لمراقبة السلطة بعد تأسيسها، وتميل اليقظة ضد السلطة التي تميز الليبرالية إلىٰ تطبيع التشكك.

يؤدي كل هذا إلىٰ خلق صعوبات جمّة في الفكر الليبرالي حول سؤال الشرعية القانونية لأنه يميل إلىٰ تأسيس القانون علىٰ مقدمة الذات الحرّة ومن ثم يراه علىٰ أنه وضع مشكوك فيه من الهيمنة الخارجية. ونادرًا ما يؤخذ في الاعتبار احتمال أن اليقظة ضد السلطة والتشكك فيها المُميزين للفكر والحساسية الليبرالية قد يكونان تشكلا عبر القانون وبواسطته. بعبارة أخرىٰ، إن هذا التشكك وتلك اليقظة ليسا طبيعيين أو وضعين أساسيين، لكنهما حساسيتان مصقولتان ومُشكلتان تاريخيتان، والتصقت عملية تشكيلهما بالسيرورات القانونية الحديثة، وفي هذه الحالة، لن يكون القانون وضع هيمنة خارجية، بل وضع هيمنة داخلية للرؤية الليبرالية حول الذات وأوضاعها والحساسيات المرتبطة بها[1]. بل بالفعل يحتمل أن تعمل سلطة القانون الحديث من

= التشكك عبر القانون وبين المفاهيم المتغيرة حول الذات الإنسانية، فتشير إلىٰ أن البلاغة القضائية والحيرة التثّبتية قد أصبحتا سمتين مُميزتين للقضاء في المجتمع الإنجليزي في القرن السادس عشر علىٰ نحو متزايد وكيف ارتبطت تلك السمات بالمسرح الإليزابيثي لتضفي طابعا من عمق الشخصية الروائية علىٰ شخوصه الدرامية.

Lorna Hutson, The Invention of Suspicion: Law and Mimesis in Shakespeare and Renaissance Drama (Oxford: Oxford University Press, 2007).

لقد أصبحت هذه الشخوص الدرامية - كما تعلمنا من عمل سيفان جرين بليت الكلاسيكي- من ضمن عوامل تشكيل الذوات خاصة الارتجالية منها وذات السمات المتغيرة التي أصبحت مهمة للمفاهيم اللاحقة حول الاستقلالية الذاتية.

Stephen Greenblatt, Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

خلال تلك الأنماط التشكيكية المُشكلة تاريخيًا. وكما أوضح ريتشارد سينيت، يُمكن أن يرتبط المرء بشيء من خلال التشكك فيه، بقدر ما يُمكن أن يكون مرتبطًا به من خلال اقتناعه بشرعيته[1]، وسأتوسع في تفصيل تلك النقطة في الفصل التالي. لكن الصورة العامة هنا مفادها أن العلاقة بين السلطة والحساسيات المؤسسة حول الذات لا يُمكن أن تطرح كافتراضات بل يجب أن تُستكشف مفهوميًا وتاريخيًا وإثنوجرافيًا، ولذلك لا يُمكن للمرء أن يقول إن الفتوىٰ أكثر سلطوية من أحكام المحاكم؛ لأن الأخيرة متعلقة بالتنفيذ الجبري أما الأولىٰ فلا، حتىٰ وإن كان صحيحًا أن جبرية القانون تُضعف من سلطته في مواجهة الفتوىٰ؛ بقي علىٰ المرء أن يتحقق حول سبب حدوث ذلك واستمرار حدوثه.

لكن ماذا عن الزعم الذي يتذرع بحصول المفتي علىٰ تدريب شرعي كاف لا يحصل عليه القاضي، وعلاقة المفتي المباشرة بالتقليد الإسلامي بينما لا يتعامل القاضي معه إلا بشكل غير مباشر عبر قوانين الدولة؟ يبدو أن هذا أكثر تعقيدًا مما بدا عليه الأول. من ناحية أولىٰ، هناك عدد كبير من قضاة محاكم الأحوال الشخصية قد حصلوا علىٰ تدريب من كلية الشريعة والقانون الأزهرية، ومن ناحية أخرىٰ، وقع الأزهر تحت سلطة الدولة منذ فترة طويلة، وله مهام معتمدة من قبل الدولة، وهذا في الوقت نفسه الذي نُظر إلىٰ اعتمادات الدولة الإسلامية بالكثير من الشك، ولذلك لا يُعد التدريب الأزهري ضمانًا لمنح السلطة، بل قد يكون هذا التدريب نفسه دافعًا لوضع سلطة الشخص موضع المُساءلة، وعلاوة علىٰ ذلك، تقترب فكرة حصول المفتي علىٰ تدريب لا يحصل عليه القاضي من أن تقول إن للشريعة «جوهرا» تقليديا سيبقىٰ غريبًا عن الابتكارات الحديثة -أي: القانون الحديث- لكن هذه الفكرة صعبة التحقق سواء تاريخيًا أو مفهوميًا.

ولا تساعد تلك المقابلة بين السلطة القانونية الحديثة والسلطة التقليدية أيضًا -ولو بشكل خاطف- في توضيح الفروق النسبية للسلطة محل النقاش، فمحاكم الأحوال الشخصية علىٰ سبيل المثال تُظهر عددًا من السمات الحتمية لما ندعوه حديثًا: التقنين للإجراءات الرسمية والبنية الاستئنافية وهي جزء من نظام قضائي علىٰ

(1) Richard Sennett, Authority (New York: W. W. Norton, 1993).

مستوىٰ عال من الاستقلال ومستوىٰ لا بأس به من الاتساق في أحكامه، ويجب في جميعها العلانية. وعلىٰ الجانب الآخر، يظهر في الفتوىٰ القليل من سمات ما ندعوه بالسلطة التقليدية، مثل الاتساق المذهبي. ونظرًا للتنوع الكبير في الفتاوىٰ المعاصرة يُمكن للمرء أن يقول إن القضاء يُظهر قدرًا أكبر من الاتساق المذهبي، أو علىٰ الأقل يُمكن التنبؤ بأحكامه أكثر من الفتوىٰ، إلا أن التشكك في أحكام المحاكم له درجة أعلىٰ من التشكك في الفتاوىٰ، وعلاوة علىٰ ذلك، فإن كلا من مجلس الفتوىٰ والمحاكم هما من مؤسسات الدولة ومنتجات للإصلاحات التحديثية[1]. كل هذا مُجتمعيًّا، يُفنِّد أي محاولة للتميز أو المقابلة بين السلطة الحديثة والتقليدية ويزيد من تعقيد عدم قابليتهما للقياس.

هذه إذن هي بعض الأسباب التي أدت بي لأن أرىٰ تلك التفسيرات المقترحة علىٰ أنها غير كافية لتوضيح الفروق من حيث السلطة بين الفتوىٰ وأحكام محاكم الأحوال الشخصية، حتىٰ وإن بدت ملائمة في بعض الحالات سيبقىٰ أن نستكشف سبب ذلك، ومن ثم فإنها تفترض ما نسعىٰ بالأساس لاستكشافه وتعطي فكرة خاطئة حول التعقيد نفسه بين المفاهيم والفروق التي تفترضها، مثل الحداثة والتقليد والسلطة والتشكك والتنفيذ الجبري والذات وحساسياتها وكيف تم تشكيلهم تاريخيا. إن المشكلة في هذا التوضيح المقترح أنه يعتمد علىٰ صورة تنتمي للحس المشترك عن القانون الليبرالي، وهي صورة غير محايدة لكنها أيضًا تتخذ من نفسها أساسًا لشرعيتها. لكن هذا غير مفيد بأي وجه إذا ما أراد المرء أن يحلل تناقضات شرعيتها بالتحديد. وبعبارة أخرىٰ، إن المشكلة في هذا التوضيح المقترح أنه يفترض تكافؤ القانون الليبرالي كأساس له، وهو بالتحديد ما حاولت أن أناقشه بادئ الأمر.

وبما أن هذه الفروق المتناقضة بين سلطة المحاكم ولجنة الفتوىٰ قد اتضحت أكثر،

---

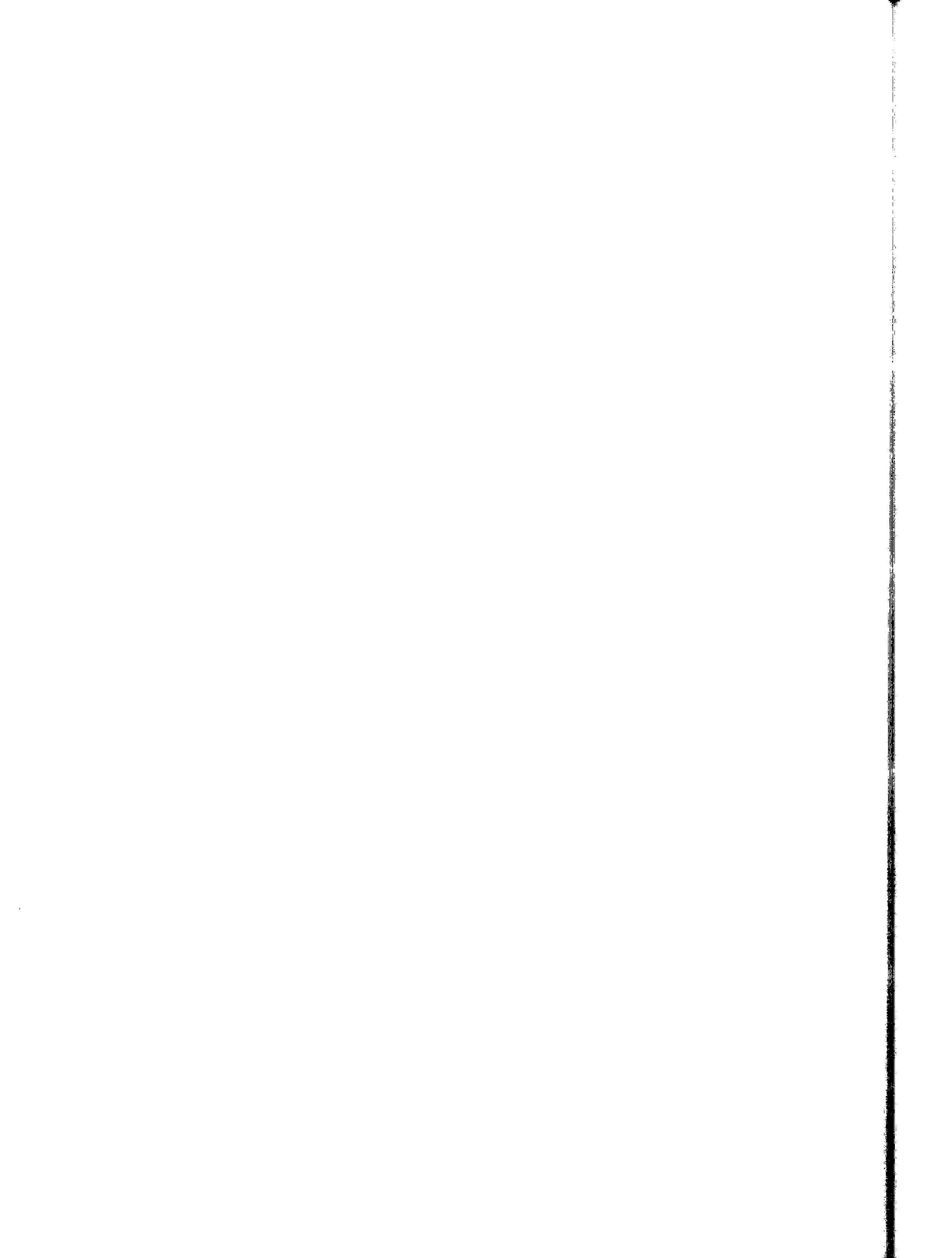
(١) تم تشكيل لجنة الفتوىٰ في الأزهر مباشرة بميل إسلامي سلفي، وهو ميل عادة ما يوصف علىٰ أنه رد إصلاحي علىٰ عمليات التحديث المصرية، وأسست لجنة الفتوىٰ عدة ممارسات مما كانت تدعو إليه الحركة السلفية، خاصة مُمارسة «التلفيق» المذهبي -وهو دمج عدة مكونات من مذاهب فقهية مختلفة للإفتاء- بدلا من الالتزام بمذهب فقهي واحد. راجع:

Skovgaard-Petersen, Defining Islam for the Egyptian State, 154.

كيف لنا أن نكمل؟ يُمكننا أن نبدأ من خلال النظر بعناية إلىٰ الأشكال التي يظهر بها التشكك في المحاكم: ومن خلال التشريع وتبعاته الأكثر اتساعًا علىٰ سلطة سيادة القانون وعلىٰ المفاهيم والممارسات الدينية التي تندرج تحته. سيكون هذا موضوع النقاش في الفصل القادم.

الفصل الرابع

تشكيك القانون



الفصل الرابع

تشكيك القانون

لا ينبغي أن يُفهم صعود وتعزيز حكم القانون الحديث فقط من حيث احتكار الدولة الحديثة للعنف أو ببساطة من خلال الهيمنة الواسعة للعقلانية البيروقراطية القانونية، بل يجب أيضًا أن يُفهم من خلال ظهور شكل جديد من أشكال التشكيك المُنظّم الآخذ في الانتشار عبر الحياة الاجتماعية. وعلىٰ الرغم من وجود العديد من الأدبيات التي توثّق ظهور وانتشار هذا التشكك وتنظيمه بشكل متزايد خاصة في نهاية القرن التاسع عشر[1] إلا أن القليل منها فقط قد تولىٰ مهمة ربط ذلك بحكم القانون.

---

(١) علىٰ سبيل المثال:

John Farrell, Freud's Paranoid Quest: Psychoanalysis and Modern Suspicion (New York: New York University Press, 1996); John Farrell, Paranoia and Modernity: From Cervantes to Rousseau (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006); David Trotter. Paranoid Modernism: Literary Experiment, Psychoses, and the Professionalization of English Society (Oxford: Oxford University Press, 2001).

ومن المشهور أن بول ريكور قد كتب عن أن التأويلات المتصارعة التي قدمها كل من ماركس ونيتشه وفرويد تلتقي من حيث أساسها في أسلوبها التشكيكي، وعد ثلاثتهم أساتذة للتشكيك التأويلي، راجع:

Paul Ricoeur, The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007).

لكني لم أسمع بأية محاولة من ريكور للتفكير في هذا الشأن من خلال التأويل القانوني. أحد الذين كتبوا أعمالًا حول تنامي حالة التشكك عبر الحياة الاجتماعية هو بالطبع فرانز كافكا في روايته الشهيرة «المحاكمة» وقد كتبت الكثير من الدراسات حول رواية كافكا وعمله عن القانون، انظر علىٰ سبيل المثال:

Douglas Litowitz, "Max Weber and Franz KafkaA Shared Vision of Modern Law," Law. Culture, and the Humanities 7, no. [2001] 1: 48-65.)

إلا أن فكرة عمله حول ظهور تلك الحساسية القانونية الجديدة لم تُستكمل علىٰ حد علمي.

تشير قلة تلك الأدبيات إلىٰ الاعتراف بأن حساسية التشكك مبنية علىٰ افتراض مُسبق وبعمق دورها في الفهم الشائع لطبيعة القانون التي أشرت إلىٰ طرف منها في الفصل السابق، ونتيجة لذلك، ليس هناك دراسة منهجية عن الأشكال التي يتخذها هذا التشكك عبر القانون وتبعاته علىٰ مختلف الممارسات القانونية. يقول أحد المُنظرين الذين لاحظوا هذا التشكك القانوني الحديث: «يحتل التشكك المساحة بين القانون وتطبيقه، وبهذا الشكل، تفترض كافة الأنظمة القضائية والسياسية في الدول الحديثة تشككًا مُسبقًا، وتتضمن هوامش من عدم اليقين، إن التشكك مثل كائن حي فهو يظهر تجاه موضوع لكنه يحجب الوصول إلىٰ الموضوع الرئيس -سواء أكان شخصًا أو تمثّلًا- الذي هو محله. إن الشك يهدف إلىٰ كشف الستار عن الحقيقة غير السارة الكامنة خلفه: كعدم صلاحية وثيقة، أو دافع خفي لارتكاب جريمة، أو مرض كامن، أو تمويه إرهابي. إن التشكك جزء لا يتجزأ من التحقق، ولا ينتهي التحقق إلا عندما يهدأ الشك؛ عندما يستنتج أحد الأشخاص «المقبولين» بطريقة أو بأخرىٰ، دليلًا معقولًا. إن الشك يقابل ويُقوّض الثقة»[1].

لا أعتقد أن عبارة طلال أسد يجب أن تفهم علىٰ أنه يعني أن التشكك القانوني مجرد وضع نشط؛ أي: في إثارته للتحقيقات وانتهائه بانتهائها، بل هو جزء من الوضع العام للقانون الذي يواجه المزاعم بالاشتباه وعدم الثقة ويطالب باستمرار بالتيقّن والتوضيح كما رأينا في العدد من الأمثلة في الفصل السابق. وعلىٰ ذلك، إن تشكك القانون لا يهدأ أبدًا بأي حال. ولا أعتقد أيضًا أن كلام أسد يجب أن يفهم علىٰ أنه يقول بأن التشكك القانوني الدائم قد ظهر بالضرورة في الفجوة بين القانون وبين تطبيقاته، لأن ما يولد التشكك ليس «فجوة منطقية» في ذاتها، وسواء كانت هذه الفجوة سببًا في الريبة والقلق أم لا فإن ذلك يعتمد علىٰ كل حال علىٰ شروط وظروف تاريخية وليس ظرف منطقي مجرد، وحتىٰ في حالة إن كانت تلك الفجوة سببًا في الريبة سيخضع الشكل الذي تتخذه هذه الريبة إلىٰ ظروف تاريخية أيضًا. فكما

---

(1) Talal Asad, "Where Are the Margins of the State?," in Anthropology in the Margins of the State, ed. Veena Das and Deborah Poole (Santa Fe, NM: SAR Press, 2004), 282-83 (والتشديد من النص الأصلي).

أوضحت في الفصل السابق، لم يكن هناك علاقة بين القلق حول التطبيق الصحيح للقانون في أوروبا في العصور الوسطىٰ وبين حقائق القضايا والتشكك في المتهم، بل كان الأمر متعلقًا ببراءة ذمة الشخص الذ سيقضي بالحكم علىٰ المتهم حتىٰ في حالة التأكد من استحقاقه العقوبة. ومع مجيء القانون الحديث، أخذت تلك الريبة شكل التشكك المعني بالسعي وراء الحقيقة، والحالة المعرفية لدعاوىٰ المتقاضين، واحتمالات التلاعب بالإجراءات القانونية، واتصلت بشكل حاسم باليقظة الدائمة تجاه السلطة وإساءة استخدامها التي ميزّت الليبرالية. وهذه اليقظة تجاه السلطة هي ما حوّل الفجوة بين القانون وتطبيقه إلىٰ مشكلة دائمة تحتاج إلىٰ حل، وحلها هذا يأخذ عادة شكل الرقابة المستمرة المتزايدة.

ولكن لنفهم كيفية حدوث ذلك يجب أن نعود إلىٰ التقاربات المفهومية والتأثيرية التي أوضحتها في الفصل الثاني، وكان في مركزها غموض وتناقض مفهوم النظام العام، وهذا هو المفهوم الذي تم عبره ممارسة مبدأ نشاط العلمانية وتخويل الفصل بين العام والخاص الذي توجب علىٰ الدين أن يتوافق معه. وكما سأبرهن هنا، يجب ان فهم تلك التقاربات المفهومية والتأثيرية علىٰ انها جزء من البنية المميزة للتشكك التي شكلت أنماط السلطة الإسلامية والدينية.

ملاحظات حول التشكك والعلانية ومشهد التقاضي

وأبدأ بحقيقة بسيطة هي أن هناك شرطًا في المحاكمات أنها تكون علانية، ويجب التذكير بأن مفهوم النظام العام قد أُدخل بداية إلىٰ قانون المحاكم الشرعية عبر هذا الشرط المتعلق بعلانية المحاكمات، وهو ما تم تعميمه عبر كامل جسد القانون المصري مع استمداده للتقليد القانون الغربي. وبالرغم من أن أصل شرط العلانية في التقليد القانوني الغربي ما زال غامضًا إلا أن هناك مبررين شائعين لمسألة وجوب علانية المحاكمات، أولهما: التدقيق العمومي في تصرفات القضاة واحتمالات التعسف في استخدام الحق، وثانيهما: تعزيز ثقة الجمهور في القضاء. إن مفهوم الجمهور المتجسد في هذين السببين يوظف مجموعة من المثاليات الشائعة، وهي بالتحديد تلك المتعلقة بالحيادية وعدم التحيز في العمل القضائي، وبالتالي فإن الفكرة، في أول جوانبها، هي الضغط العمومي علىٰ القضاة للتأكد من عملهم

الحيادي غير المنحاز، وفي ثاني جوانبها، لطمأنة الجمهور حول تطبيق تلك القواعد بالفعل.

ولقد تأكدت عبر مناقشة مع أحد القضاة المعينين مؤخرًا في المحكمة الدستورية العليا من أن عمل القضاة بالفعل يخضع للرقابة العمومية، وأوضح القاضي -والمحامي السياسي النشط سابقًا- أن كل الأنشطة السياسية يجب أن تتوقف فورًا بمجرد التعيين وإلا سيكون القاضي مُتهمًا بالتحيز، ولا يمكن أيضًا أن يصدر أي تصريح سياسي. لقد كان التدقيق كبيرًا، كما أخبرني القاضي، لدرجة أن أية لقاءات بالمعارف يجب أن تجرىٰ في مكتبه بالمحكمة بعد أن كان يجريها في منزله، وهذا راجع، في جزء منه، إلىٰ طبيعة التعيين النزاعية، ولكنه أيضًا، وكما أخبرني، موضوع واجه القضاة كافة الذين توجب عليهم أن يوفقوا سلوكياتهم مع قيم الحيادية والمساواة وما أسماه «تقاليد القضاء». نبهتني كلمات القاضي تلك أن حساسية التشكك هي ما يربط بين العلانية من جهة وبين الحيادية وعدم التحيز والمساواة القانونية من جهة أخرىٰ.

إلا أن «العام» ليس نطاقًا مُجردًا من المثاليات بل مساحة من الحساسيات التي تتجسد فيها تلك المثاليات وتُمارس بطرق خاصة، فكيف إذن للحيادية وعدم الانحياز والمساواة القانونية أن تُفَسَّر وتُجسّد وتُمارس من قبل القضاة في المحاكم ومن قبل هؤلاء الذين يرون القضاة ويخضعون لسلطة أفعالهم؟ يمكننا بفهم تلك المعضلات التي تنشأ عبر ممارسة تلك المُثُل أن نتلمس طرق ووسائل التشكك في المحاكم، ففي محكمة المال التي حضرت جلساتها بانتظام كان القاضي رمزًا مخيفًا ومباشرًا وصاخبًا وجَزِعًا وغير مبالٍ في أغلب الأوقات، وكان له سلطة وسيطرة نهائية علىٰ ساحة المحكمة، ويمكن للمرء أن يشعر بالخوف والقلق بمجرد النظر لوجوه المتقاضين. وفي معظم الحالات، لم يتعمد القضاة إهانة المتقاضين، إلا أنك تشعر في النهاية بمهانتهم في انحناء ظهورهم وخشوع رؤوسهم فيما يشبه التوسّل عند تقديم قضاياهم إلىٰ القاضي الذي غالبًا ما كان يقاطعهم ويُعنّفهم ويأمرهم بالانصراف بلهجة حادة نظرًا لعدم اكتمال أوراقهم أو عجزهم عن شرح مرادهم بوضوح، حتىٰ المحامون كانوا ينفجرون من الغضب جرّاء سوء معاملتهم علىٰ يد القضاة، لأن القاضي كان

دائمًا ما يتجاهل المحامين ويتوجه بالحديث مباشرة إلىٰ المُدعي ليحصل علىٰ الادعاء أو الدفع منه بشكل مباشر، حتىٰ موظفو المحكمة لم يكونوا في مأمن من تلك القسوة.

وفيما بين الجلسات، وقبل دخول المتقاضين، ربما كنت تلمح ابتسامة قد ارتسمت علىٰ وجه القاضي، لكن سرعان ما يكفهر وجهه تدريجيًا مع بداية الجلسات. اعتقدت في البداية أنه يتقمص تلك الشخصية لمجرد الاستعراض، لكن مع تكرار الحضور، تضاءلت قدرتي مرة فمرة علىٰ تمييز ابتسامته من عبوسه، ووجدت نفسي في النهاية -بلا سبب منطقي يمكن أن يقال- وقد مُلئت رعبًا بدوري من القضاة.

وكان أداء القضاة في المحاكم الأخرىٰ علىٰ المنوال نفسه، لكن باختلاف طفيف في درجات الحدّة والصرامة، هكذا فهم القضاة واجبهم في أن يكونوا مُحايدين وغير منحازين، ففي محكمة المال، لطالما أمر القاضي الموظفين الرسميين بمراجعة الأوراق الرسمية أمامه لأنه لا يثق في أدائهم للمهمة، وقد تطلب الأمر في الأغلب أن يعمل لساعة أو ساعتين إضافيتين، وكنت أمكث مهما طال الوقت، فيحدق في القاضي طويلًا ثم سألني: «كنتُ قاسيًا، أليس كذلك؟» فأجيبه بابتسامة مُرتابة، فيحدق في مرة أخرىٰ ويؤكد لي: «لا يتم إنجاز العمل إلا بهذا الشكل». لكن كان هناك خلاف طفيف في أداء القضاة من محكمة إلىٰ أخرىٰ، فقضايا الأحوال الشخصية غالبًا ما يتم تناولها بشكل سري ويغلب عليها الطابع الحاد، وصرامة القضاة كانت تعبيرًا عن الفضلة العمومية المتعلقة بالحياد وعدم الانحياز. وأسلوبهم هذا ليس بدعًا من العمل أو محلًا للاستغراب ويتطابق بشكل تام مع العبارة المجازية الشهيرة في التقليد القانوني الغربي حول العدالة «العمياء» الناجزة المجردة الصارمة التي تهدف بالأساس إلىٰ تحقيق المساواة القانونية اللازمة للعدالة. ويلاحظ طلال أسد، في أثناء النقاش الذي اقتبست منه في موضع سابق أنه: « لا يعتمد مبدأ المساواة أمام القانون علىٰ سمت «المراعاة والاحترام» ولا يفترض التعبير عن المراعاة والقلق -في المقابل- مبدأ المساواة أمام القانون مُسبقًا، بل علىٰ العكس؛ إن التطبيق الصارم لهذا المبدأ يقتضي عدم التمييز المطلق في التعامل مع المواطنين، لأن عدم التمييز هو الأمر الوحيد الذي قد يؤدي إلىٰ المساواة بين المواطنين»[1].

---

(1) Ibid.

ولقد وجدت أن فكرة عدم التمييز تلك متجسدة بوضوح في الممارسات القضائية المصرية، من خلال الحفاظ علىٰ المسافات والتحفّظ وحتىٰ الازدراء، فعندما كنت أصل إلىٰ القاعة مُبكرًا قبل بدء الجلسات كان علي أن أنتظر في الردهة مع بقية المتقاضين، وكان القضاة يمرون من بيننا ليصلوا للقاعة، إلا أنهم كانوا ينطلقون بخفة دون أن يتنازلوا بنظرة واحدة للجالسين، بعدم تركيز وعدم اكتراث وبنظرة متحجرة علىٰ وجوههم توحي بأن هناك مسافة لا يمكن الوصول إلىٰ نهايتها بيننا وبينهم، أما رئيس الجلسة فلم يكن أبدًا ليلاحظ وجودي من عدمه بالرغم من وقوفي بجوار مدخل القاعة مباشرة، وعندما يدخلون إلىٰ القاعة فقط كانوا يدعونني للحضور بإبلاغ من الحاجب، وبمجرد أن أدخل إلىٰ القاعة كانوا يحيونني بابتسامات ودّية وبإيماءات الإقرار.

وبشكل مثير للانتباه ذُكر موضوع المسافة هذا في مناقشاتي مع «خليل» المحامي ذي الخبرة الطويلة الذي أصبح صديقًا لي خلال عملي الميداني[1]، وكان خليل قد بدأ لتوّه العمل رسميًا بالنيابة العامة بإحدىٰ محافظات جنوب مصر، ويتشابه عمل النيابة العامة مع مثيلتها في فرنسا وتشترك معها في الأسس نفسها وتتبع المؤسسة نفسها كجزء أساسي من العملية القضائية حيث تجمع عدة وظائف قضائية مهمة مع سلطة الشرطة في التحقيق. وسلطة التحقيق تلك سلطة شديدة الاتساع، بما أن واجب النيابة العامة معنيّ بالحفاظ علىٰ المصلحة العامة ولها حق التدخل في القضايا التي ترتبط بالنظام العام، وهنا أورد وصفًا لموقع وسلطة النيابة العامة: «ليس هناك نظير [للنيابة العامة المصرية] في النظام القانوني الإنجليزي أو الأمريكي، بالرغم من أن هناك توازيًا ملحوظًا. ولا تتوقف مهمة هذه الجهة الرسمية القضائية عند تحضير وتمثيل الادعاء ضد المتهم في المحاكم الجنائية، بل لها وظائف مختلفة تتماشىٰ مع واجبها في «حماية المصلحة العامة» وهي سلطة تحقيق تصل في مصر علىٰ وجه الخصوص إلىٰ حد شبه مطلق . . . . كما ان لديها سلطة تحقيق واسعة فيما يتعلق بالآداب العامة والصالح العام وسلطة تحريك الدعاوىٰ بما يترتب علىٰ نتائج تحقيقاتها

(١) ذكرت «خليل» في الفصل الثاني، وقد كان أول من لفت انتباهي لمسألة السرية في محاكم الأحوال الشخصية.

في هذه الأمور . . . وتُسمىٰ مهامها الشرطية وشبه الشرطية «بالشرطة القضائية» التي توجه إليها النيابة العامة التعليمات وتقع تحت سلطة النيابة أيضًا وتستخدمها النيابة في مهام الدعم، وتعتمد النيابة العامة علىٰ الشرطة القضائية في مهام التنفيذ الجبري والضبط والإحضار والتفتيش والمصادرة وإحضار الشهود، وغالبًا ما تترجم النيابة العامة [في الإنجليزية] إلىٰ «الادعاء العام» أو «المحامي العام» لكن هذه تسميات خاطئة، فلا تقوم النيابة العامة بتمثيل الحكومة في الادعاء باعتبارها طرفًا في الخصومة، ولا تتشابه وظيفتها مع «الادعاء» بالمعنىٰ الدقيق للكلمة المتصور في الوضع الإنجليزي أو الأمريكي. إن النيابة العامة هي الموقع الذي يتم فيه التحقيق في القضايا والحوادث وتوفير الأدلة، وتعمل كهيئة داعمة مهمتها السعي إلىٰ «الحقيقة» وتوجيه الاتهام للحصول علىٰ قضايا منطقية، وتبحث الأدلة كافة سواء المتعلقة بالنفي أو الإثبات لتقديمها إلىٰ المحكمة، ولديها سلطة حفظ القضايا وتحريكها، كما أن لديها سلطة التوصية برفع قضايا محددة إلىٰ المحكمة، وتعتبر النيابة «كل غير قابل للتجزئة» »[1].

كما يوضح هذا الوصف، يعد مكتب النائب العام صلبًا ومؤسسيًا وتجسيدًا مهمًا لحالة التشكك القضائي في مصر. فإذا كان سمت القضاة وأسلوبهم يُعبر عن التشكك داخل ساحات المحاكم فأسلوب النيابة العام -بما لها من سلطة تحقيق واسعة- يعكس هذا التشكك القضائي بشكل أوسع داخل نسيج الحياة الاجتماعية.

لكن بالرغم من أن النيابة العامة تُعتبر فرعًا من فروع الجهاز القضائي إلا أن خليل قد شرح لي أن هناك العديد من المناقشات التي تقول بأنها بالفعل جزء من الجهاز التنفيذي الحكومي، وهذا لأن وكلاء النائب العام تابعون لسلطته بشكل مباشر ويجب عليهم تنفيذ تعليماته، والنائب العام بدوره تابع لوزير العدل ويجب عليه تنفيذ تعليماته، ووزير العدل تابع للسلطة التنفيذية الحكومية. وصدر بعد ذلك تعديل قانوني يقلّص من صلاحيات وزير العدل وسلطته علىٰ النيابة العامة، ويوكل إليه فقط المهام

---

(1) Enid Hill, Mahkama! Studies in the Egyptian Legal System: Courts and Crimes, Law and Society (London: Ithaca Press, 1979), 27-28. والتشديد من الأصل

الإدارية[1]. لكن في الواقع ظلت النيابة العامة واقعة تحت تأثير وزير العدل، وبالتالي، لا يحظىٰ النائب العام بالاستقلالية نفسها التي يرىٰ القضاة ضروريتها للعمل القضائي، وهكذا، يقف النائب العام في موقع غامض بين السلطة القضائية والتنفيذية، وهي نقطة مهمة سأعود إلىٰ مناقشتها في الفصل التالي. وبالرغم من هذا الغموض، يُعد التعيين في النيابة العامة خطوة أولىٰ للترقي للمناصب القضائية التي طمح فيها خليل بشدّة.

وقد أشار لي أن عليه أن يوفّق سلوكياته مع متطلبات منصبه الجديد، وعلىٰ وجه الخصوص، ما اضطُرَ إليه من الإبقاء علىٰ مسافة بينه وبين من هم حوله، ومع أي شخص يُحتمل أن يكون خصمًا في يوم ما، وأخبرني أنه إذا التقىٰ بشخصين في مكتبه، وكان يعرف أحدهما جيدًا فسيجب عليه أن يُنكر سابق معرفته به لأن ذلك قد يظهره بمظهر متحيز، لقد كان أمرًا مهمًا كما أكّد لي؛ أن يُحافظ علىٰ مظهر حياديّ، وقد فهم هذا من خلال الحفاظ علىٰ المسافة والظهور بمظهر غير متحيز[2]. وبالطبع لا يُطلب من النيابة العامة أن تُمارس عملها بشكل علني، إلا أن نتائج عملها ستكون موضعًا للتدقيق من قبل القضاة والمتقاضين بشكل علني، وبالتالي كان من الضروري أن تحافظ النيابة علىٰ مظهرها الحيادي.

تُنتج الفجوة بين الحفاظ علىٰ مسافة بدعوىٰ الحيادية وعدم التحيز وبين سابق المعرفة عدة مشكلات مثيرة للاهتمام إذا ما قُرِنَت بالتشكيك القضائي. لقد حدثني خليل عن المشكلات الجمة التي تترتب علىٰ عمله وعن البصيرة التي يجب أن يتحلىٰ

---

(1) Abdallah Khalil, "The General Prosecutor between the Judicial and the Executive Authorities," in Judges and Political Reform in Egypt, ed. Nathalie Bernard-Maugiron (Cairo: American University in Cairo Press, 2008), 64-65.

(٢) يُشير برينكلي ميسيك في معرض مناقشته للنيابة المؤسسة حديثًا في اليمن في سبعينيات القرن العشرين أنه: «يطرح مسؤولو النيابة بطريقتهم الغربية أسئلة حادة بطريقة فاترة غير معهودة بالنسبة إلىٰ اليمنيين». راجع:

Brinkley Messick, "Prosecution in Yemen: The Introduction of the Niyaba," International Journal of Middle East Studies 15, no. (1983) 4: 514.

وهذا مؤشر علىٰ أن تبني المُثُل والمؤسسات الغربية ربما يستتبع تبني حساسيات محددة كذلك.

بها لتمييز الحقيقة في موقف مُترتب علىٰ مجموعة معقدة من الدوافع والشهادات التي تنشأ عن العلاقات المتشابكة بكثافة في المجتمع الذي يعمل به، فلا يتوفر لكل أحد ما لدىٰ خليل من إمكانيات وبصيرة وعلىٰ كل حال لقد كان جديدًا في تلك الوظيفة ومملوءًا بالحماس. لكنني تحدثت مع القاضي الذي روىٰ لي مجموعة من المشكلات التي واجهته في أثناء عمله في النيابة العامة في إحدىٰ المحافظات المصرية الأخرىٰ في الجنوب أيضًا، وقال لي إنها تجربة قد ملأته بالمرارة وخيبة الأمل؛ فقد قال لي إن حقيقة أن أكثر الناس يكذبون ويستغلون نفوذهم ويتلاعبون بالشهود شجّعت الكثير من العاملين بالقضاء والنيابة العامة علىٰ العمل بجدية أكبر للوصول إلىٰ الحقائق، لكن تلك المحاولات غالبًا ما تحولت إلىٰ مُبالغات وقادت إلىٰ نوع من العُصاب الفج لدرجة أنه حكىٰ لي أن أحد زملائه في النيابة العامة لم يكن يشعر أن العمل قد تم خلال اليوم بشكل صحيح إلا أُلقي بأحدهم في السجن.

وعلىٰ جانب آخر، كما أوضح لي، كان الخيار الوحيد المناسب هو أن يُرجع الأمر إلىٰ الإجراءات القضائية الصارمة إذا ما كان الأمر متعلقًا فقط بالحياد، وهذا لان بمجرد الانتهاء من الوثائق المطلوبة -مثل تحديد الشهود وشهاداتهم- يقوم وكيل النيابة بكتابة تقريره بناءً علىٰ ما لديه من وثائق، حتىٰ وإن حدث تلاعب أو خداع واضح. ودفعت هذه الضغوط الهائلة المتعلقة بتلك المعضلة المستمرة القاضي إلىٰ قبول منصب قضائي بالمحكمة الإدارية بدلًا من الاستمرار بالعمل بمهنة مربحة مثل النيابة العامة.

تُظهر الحالات التي تناولتها في السطور السابقة فجوة عميقة بين ممارسة العدالة -كما يُعبَّرُ عنها في المُثُل العامة المتعلقة بالحياد وعدم التحيز- وبين الحساسيات التي تترتب علىٰ وجوب عدم التفرقة بين المتعاملين مثل المسافة والحِدّة والتشكك، فيُمكن أن نرىٰ أن القاضي أو النائب العام قد وقعوا في مبالغة متعلقة بتحول تشكيكهم الدائم تحت ذريعة البحث عن الحقيقة إلىٰ عُصابية تسيء استخدام آلية العدالة. وعلىٰ جانب آخر، يُمثل الالتزام الصارم بالإجراءات القانونية بغرض الحفاظ علىٰ مظهر الحيادية مخاطرة قد تعيق فهم النيابة لتعقيدات الحالات المطروحة أمامها وقد يؤدي إلىٰ تقبل العديد من التلاعبات بالثغرات الإجرائية. وفي كلتا الحالتين، تؤدي ممارسة تلك

المُثُل العامة الهادفة لتعزيز الثقة بالقضاء إلىٰ تقويض تلك الثقة ذاتها[1]، بل وتعزيز تشكك القضاة الدائم في المتقاضين، وانعدام ثقة المتقاضين واستيائهم من القضاة بدورهم.

ولا أعني بهذا القول ببساطة أن أسلط الضوء علىٰ التفريق بين المظهر والجوهر أو الحقيقة الواقعية، بل لأشير إلىٰ النمط التاريخي المحدد الذي يمثل نقطة لالتقائهما[2]، ولا أعني أيضًا أن أشير إلىٰ التفريق بين العدالة الموضوعية والإجرائية، بل لأشير إلىٰ الطريقة التشكيكية في التفسير التي ينتج عنها هذا التفريق[3]، ومن الضروري أيضًا أن أؤكد أنني لا أناقش الحجة الشائعة حول ضرورة تطبيق القانون، فما يحرك تلك الفكرة التي أصبحت شائعة الآن حول تطبيق القانون هو اهتمام بمسألة شرعية القانون وكيفية ضمانها، ولا تقوم تلك الفكرة فقط علىٰ الافتراض المسبق المتعلق بخضوع القانون للتدقيق العمومي، بل تفترض أيضًا،

---

(١) لمناقشة حول تلك المعضلة في السياق الأمريكي، راجع:

Richard Zorza, "The Disconnect between the Requirements of Judicial Neutrality and Those of the Appearance of Neutrality When Parties Appear Pro Se: Causes, Solutions, and Implications," Georgetown Journal of Legal Ethics 17, no. (2004) 3: 423-54.

حيث يقول: «بعبارة أخرىٰ، يبدو أن العدالة ومظهر العدالة يسيران في اتجاهين مختلفين، علىٰ الأقل في حالة عدم تمكن كلا الطرفين المتخاصمين من توكيل محام. وعلاوة علىٰ ذلك، يقودنا الضغط الأيديولوجي والمؤسسي إلىٰ القبول بمظهر العدالة بدلًا من العدالة ذاتها، وهناك مفارقة محددة متعلقة بهذا الأمر، نظرًا لأن عناية النظام القضائي بمظهر العدالة مدفوع إلىٰ حد كبير برغبته المطلقة في تحقيق العدالة ذاتها، ورؤيته لمظهر العدالة علىٰ أنه قنطرة لتحقيق العدالة».

(٢) لمناقشة رائعة حول التغيرات التاريخية لمفاهيمنا حول المظهر والحقيقة وطريقة ارتباطهما وكيف ساعد ذلك في ظهور المفاهيم الأنثروبولوجية حول الطقوس الدينية، راجع:

Talal Asad, "Toward a Genealogy of the Concept of Ritual," in Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 55-82.

(٣) أشرت في الفصل الأول إلىٰ تعليق للقاضي برينتون الذي عمل ضمن المحاكم المختلطة المصرية حول كيف كان الإصلاح الإجرائي حيلة لتحقيق تغييرات موضوعية فيما يتعلق بالتطبيق القضائي للشريعة، وهي حيلة ما زالت تُستخدم إلىٰ يومنا هذا.

ضرورة تطبيق القانون عبر التشكيك كوضع طبيعي أساسي إذا ما تم تطبيق القانون بشكل خاطئ، وهو الافتراض الذي حاولت تسليط الضوء عليه في الفصل السابق. بعبارة أخرىٰ، يفترض مفهوم ضرورة تطبيق القانون مُسبقًا التشكيك الذي أحاول أن أتناوله هنا بالدرس من حيث تميزه التاريخي وملامحه وعواقبه. وأيًا ما كان محل نقاشي هنا لن يكون بأي حال حول ضرورة تطبيق القانون بل حول سبب التعامل مع الفكرة الشائعة الخاصة بتطبيق القانون في الفكر القانوني والاجتماعي المعاصر علىٰ أنها مُسلّمة، فالتمييز والتوتر بين ممارسة ومظهر العدالة الذي تعتمد عليه فكرة تطبيق القانون قد نتج عن التشكيك الذي يربط العلانية بالحياد وعدم التحيز والمساواة القانونية حتىٰ وإن كان يفصل كل منها عن الأخرىٰ، وأصبح هذا التمييز موضوعًا للمعرفة والقلق والتفصيل من حيث علاقته بالسلطة[١]. وكما سأوضح في موضع آخر من هذا الفصل، كان لهذا التمييز تبعات علىٰ كيفية تأسيس السلطة القانونية بعد إدراجها في ظل حكم القانون.

التأثير الدائري للتشكيك وسلطة القانون

يبدو أن التشكيك الواسع المُشار إليه من قبل القضاء والنيابة العامة قد سار جنبًا إلىٰ جنب مع تناقص ثقة الناس في المؤسسة القضائية، فلطالما ضاق الناس ذرعًا

(١) أشارت ماريان كونستابل إلىٰ ملاحظة حول الفجوة بين مظهر القانون وممارسته ونشوئها عبر التحول من نظم القضاء المختلطة في العصور الوسطىٰ إلىٰ المفهوم الحديث للممارسة القضائية، قائلة:« في حين أن نظم القضاء المختلطة كانت مقسومة إلىٰ نصفين من حيث تكوينها، نصف من «الآخرين» أو الأجانب، ونصف من السكان الأصليين، لتمثل كلا المجتمعين وقوانينهما، ترىٰ المقاربة «الموضوعية» لتشكيل القضاء الحديث هذا النظام القضائي مختلط العرق علىٰ أنه اختلاف «عادل» يهدف إلىٰ تمثيل مجمل السكان ... وتولي المقاربة الموضوعية الحديثة اهتمامًا بالغًا بمسألة الشرعية، أي: بالاعتقاد العمومي في العدالة ومظهرها ... إن التوتر بين تشخيص الحكم علىٰ أنه «حقيقة» وتقديمه علىٰ أنه انعكاس ثابت ومتماسك «للقيم» العامة يكشف المعضلة التي تظهر انعكاساتها في غالبية الفكر الحديث ... مثل الجدل الشائع حول القضاء بما أنه «يخطئ» وبالتالي غير فعّال، في مقابل رؤية القضاء علىٰ أنه يُمثل جمهور السكان وبالتالي فهو شرعيّ، وهذان الطرحان وجهان لعملة واحدة.

Marianne Constable, The Law of the Other: The Mixed Jury and Changing Conceptions of Citizenship, Law, and Knowledge (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 46, 48 (والتشديد لي).

بالقضاة والمحاكم بشكل عام نتيجة لما يلقونه من معاملة تتسم دائمًا بالتشكيك. تحدثت مع سيّدة من أصل مصري-يوناني كانت قد فقدت والديها في حادث منذ عدة سنوات ولم يبق لها إلا أخان أصغر منها سنًا، وبما أنها كانت بالغة ومؤهلة قانونية في ذلك الوقت فقد تحملت مسؤولية أخويها المالية لعدة سنوات إلىٰ أن يبلغوا السن القانونية، وكانت في غاية الحُنق من محكمة المال، فدائمًا ما عرقل القضاة طلباتها المتعلقة بنفقات المعيشة، ورفضوا بعضها، أو أصرّوا علىٰ أنها تُبالغ في تقييم أسعار الغذاء أو التعليم أو الملابس، وكان عليها أن تناضل من أجل كل طلب تقدمه وفي كل مرة، حتىٰ وإن تم قبول طلباتها في النهاية. وكان تبرّمها من تلك المعاملة أحد أسباب انتقالها للعيش في اليونان مع أخويها بعد بلوغهم سن الأهلية القانونية. بشكل عام، كان المتقاضون يتحدثون عن القضاء بألفاظ تنُم عن ازدراء، وغالبًا ما تعامل المحامون مع المحاكم ونظام القانون في مصر علىٰ أنه نظام يجب علىٰ المرء أن يتعلم مع الوقت أن يتعايش معه، ولم تغب احتمالات التلاعب أبدًا عن ذهن القضاة الذين لم يقتصر شكّهم علىٰ المتقاضين بل امتد لموظفي المحكمة الرسميين أيضًا، وقاد هذا الأمر إلىٰ تزايد الضجر العام في العلاقة بين المتقاضين وموظفي المحكمة بالقضاة، وبين بعضهم البعض أيضًا.

لكن هذا التشكك يظهر أيضًا في عدة ممارسات قانونية أخرىٰ، فقد أدىٰ الاعتقاد الشائع بأن القانون دائمًا ما يكون عُرضة للتلاعب إلىٰ تحفيز العديد من التشريعات الهادفة إلىٰ التخفيف من وطأة التلاعب القانوني والتعسف في استخدام الحق، ونادرًا ما أصابت تلك التشريعات أهدافها، بل شرّعت الأبواب أمام مزيد من التلاعب، وأمام المزيد من التشريعات في المقابل. إن الإصلاح القانوني لمنظومة الأحوال الشخصية في عام ٢٠٠٠ هو موضع التركيز هنا، الذي تم -كما جرىٰ الزعم- كمجموعة من الإصلاحات الإجرائية التي تهدف إلىٰ التخفيف من وطأة التلاعب القانوني الذي ابتُليت به محاكم الأحوال الشخصية لسنوات طويلة وأدىٰ إلىٰ معاناة جمّة للمتقاضين، وتضمن لتحقيق تلك الغاية مجموعة من الأحكام الجديدة مثل إلزام الحضور أما المحكمة مرتين بدلًا من مرة واحدة كما جرت العادة، كما نص علىٰ نوع جديد من أنواع الطلاق يُسمّىٰ «الخُلع» حيث يمكن للمرأة أن تحصل علىٰ حكم

قضائي بالطلاق مقابل تنازلها عن حقوقها المالية -كالمهر ونفقة المعيشة ونفقة المُتعة- التي تُعد أساسية للطلاق العادي، وبالرغم من أن الخُلع قاعدة مُستمدة من الشريعة الإسلامية إلا أنه قُوبل برفض واسع وثار بسببه نزاع كبير، ليس فقط لأن قيمة المهر المُدون في عقد الزواج ليس مساويًا لما يتم دفعه بالفعل؛ ففي الكثير من الحالات تنص عقود الزواج علىٰ أن قيمة المهر هي جنيه مصري واحد، وقد سمح هذا للزوجات بطلب الخلع مع احتفاظهم بقدر كبير من مهورهن غير المنصوص عليها في عقود الزواج، فكان لهن -كما قيل- أن يُعلقن تلك الاحتمالية علىٰ حساب حقوق الأزواج.

لقد هدف تشريع الخلع إلىٰ تبسيط وتيسير إجراءات الطلاق التي غالبًا ما امتدت إلىٰ سنوات طويلة وأوقعت بالمرأة في شراك الحيرة وعدم اليقين، حيث لا يمكن لهن أن يتزوجوا ثانية ولا أن يطالبن بمستحقاتهن المالية ولا أن يستكملن حياتهن الطبيعية، وكل ذلك لأنهن لا يعلمن إن كُنّ سيحصلن علىٰ حكم بالطلاق في النهاية أم لا، لكن كان علىٰ القضاة أن يأخذوا مسألة عدم تطابق مبلغ المهر المدون مع المهر المدفوع بعين الاعتبار، وبالتالي كان عليهم أن يقبلوا بالطعون التي تدفع بهذا الأمر، مما تطلب مجموعة إجراءات وتحقيقات أخرىٰ تؤدي جميعها في النهاية إلىٰ إطالة مدد التقاضي. وكانت مثل هذه الطعون تُقدم حتىٰ في حالة نص عقد الزواج علىٰ مبالغ أكبر من جنيه مصري واحد كما هو معتاد، فقط، لتمديد فترة التقاضي والتعسف ضد الزوجة صاحبة الادّعاء مما كان يؤدي أحيانًا إلىٰ أنه يستحيل عليها أن توفّي بمثل تلك الأموال، وبالتالي تقويض الهدف الرئيس من أحكام الخلع. وأصبحت هذه الحالة مناسبة للتشكيك من طرف القضاة؛ فرأىٰ بعض القضاة تلك الطعون المتعلقة بقيمة المهر المنصوص عليه في عقد الزواج علىٰ أنها استراتيجية يقصد بها إطالة مدة التقاضي والتعسف ضد الزوجات وبالتالي كانوا يرفضون مثل تلك الطعون إلا إن تحصّل الزوج علىٰ دليل قوي يثبت صحة ادّعائه، إلا أن البعض الآخر من القضاة كانوا يتشككون بالأساس في الزوجات علىٰ أن دافعهن لطلب الطلاق هو الحصول علىٰ تعويضات مادية من الزوج وليتمكن من الزواج مرة أخرىٰ، وفي مثل تلك

الحالات كان القضاة يبذلون كل ما في وسعهم للحفاظ على حقوق الزوج المالية[1].

وهنا امتلأت الإجراءات التي أُرسيت في الأصل للحفاظ على حقوق الناس الأساسية بالتشكيك واحتمالات التقويض الذاتي بما أنها رُأيت على أنها استراتيجيات للتلاعب بالقانون والتعسف في استخدام الحقوق نفسها التي هدف القانون إلى الحفاظ عليها.

ويرجع سبب تدوين المهور في العقود بقيمة أقل مما يدفع في الواقع، كما أُخبِرتُ، أن أجر مُوَثِّق العقود (المأذون) يكون عبارة عن نسبة مئوية من المهر المُدوّن في العقد، ولا يريد الناس أن يتحملوا مبلغًا طائلًا مقابل عمله. وتم سن إجراءات التوثيق تلك، بدورها، عبر الإصلاحات التشريعية المتتالية التي بدأت في أواخر القرن التاسع عشر كجزء من الرغبة في حَث الناس على التقيد بأعمار مُحددة للزواج أكثر توافقًا مع المعايير الغربية الأوروبية في ذلك الوقت[2]، فلم يكن من المتاح حظر الزواج تحت سن قانوني محدد بما أنه كان مُباحًا في الشريعة الإسلامية، إلا أن المحاكم مُنعت من نظر القضايا المُتعلقة بالزواج غير المُوثّق بشكل رسمي، وحظر قانون توثيق عقود الزواج تحت السن القانوني. وأدت هذه الإجراءات إلى مشكلة؛ حيث يكون الزواج قانونيًا لكن لا يُمكن النظر فيه أمام المحكمة، وهي مشكلة كانت بدورها مصدرًا للعديد من المعضلات غير القابلة للحل مثل عدم تمكن الزوجة من رفع دعوى الطلاق على الأزواج الرافضين أو الغائبين، وعدم وجود ملاذ قانوني للزوجات في حال انقطاع نفقاتهم أو نفقات أولادهم المالية.

وفي اعتراف بالآثار السلبية لتلك التشريعات طويلة الأمد اعترفت أحد التعديلات القانونية الجديدة لقانون الأحوال الشخصية بالزواج غير المُوثّق لأغراض الطلاق القضائي، لكن بلا ضمان لحقوق المرأة التي عادة ما تترتب على الطلاق،

---

(1) Nadia Sonneveld, "Khul" Divorce in Egypt: How Family Courts Are Providing a "Dialogue" between Husband and Wife," Anthropology of the Middle East 5, no. 2 (2010): 100-120.

(2) Ron Shaham, Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decisions by the Shari"a Courts, 1900-1955 (Leiden: Brill, 1997), 57-67.

حيث يذكر بتفصيل واسع التشريعات التي تم سنّها في ذلك الوقت مع أمثلة من آراء وأحكام المحاكم الشرعية لدراسة ردة فعلها على تلك القوانين.

وعندما سألت المُحامين عن آثار هذا التعديل التشريعي قالوا لا أحد يعلم بما قد يفتحه من أبواب. كل هذه التشريعات التي بُنيت علىٰ فشل بعضها البعض كانت مدفوعة بحس الخشية من التلاعب بالقانون وعبّرت عن يقظة دائمة ضد احتمالات الإضرار التي قد تترتب علىٰ ذلك التلاعب.

ومن الجدير بالذكر أن أحد أكثر أشكال التلاعب بالقانون شيوعًا هو استخدام عامل الوقت، وهو استخدام الإجراءات المسموح بها قانونيًا والتي وضعت بالأساس لضمان حقوق المتقاضين بالكامل، لتتحول إلىٰ طرق لمد فترة التقاضي بلا نهاية مما يؤدي إلىٰ استحالة إنهاء النزاع لصالح أحد المتقاضين، وفي بعض الأحيان يتم رفع الدعاوىٰ فقط للشكوىٰ من هذا التأخير المُضر بمصلحة أحد المُتقاضين، وبالتالي تصبح آلية ضمان الحقوق أداة للتلاعب والتعسف في استخدام الحق، وبذلك أصبحت المحكمة لدىٰ الكثيرين موقعًا أساسيًا لتعطيل حصولهم علىٰ حقوقهم. ويناقش عالم السياسة «ناثان براون» في دراسته حول المحاكم المصرية مجموعة من الآليات المُستخدمة في خلق تلك التأخيرات[1]، فبجانب حق الاستئناف والطعن يُمكن لأحد المُتقاضين أن يتقدم بطلب «رد القاضي» -الذي يُمكن البدء فيه بلا قيد أو شرط وبلا تكلفة مالية- وهي طلبات، كما يؤكد براون، غالبًا ما يتم رفضها، إلا أنه يُمكن استخدامها لتأخير القضية لمدد لا نهائية. وهناك سبب آخر للتأخير، كما يُلاحظ براون، وهو طلب المحكمة لآراء الخبراء؛ وهم موظفون تابعون للمحكمة ومُتخصصون في موضوعات مُحددة مثل التزوير أو بعض الممارسات التجارية، وتكتظ القضايا لدىٰ هؤلاء الخُبراء مما يؤدي إلىٰ تأخير دائم للقضايا. وحتىٰ بعد النطق بالحكم يظهر سبب آخر للتأخير وهو التنفيذ، فغالبًا ما يرفض الشخص الذين خسر القضية الإذعان لحكم المحكمة وهذا يُجبر من صدر الحكم لصالحه علىٰ العودة إلىٰ قاضي التنفيذ لإجبار الخصم علىٰ تنفيذ الحكم. ونتيجة لذلك، لا تنعدم فقط ثقة

(1) Nathan Brown, The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 191-94.

المتقاضين في إجراءات المحاكم بل تنعدم أيضًا ثقة القضاة في المُتقاضين الذي يلجئون لمثل تلك الإجراءات[1].

تتضافر كل تلك العوامل في رسم ظاهرة مُحددة؛ ما أراه علىٰ أنه أثر دائري من نوع خاص. فالتشكيك واسع النطاق يقوض الثقة العامة في المحاكم والقانون، حتىٰ وإن كان يعمل علىٰ ترسيخ القانون بشكل أكبر من خلال المزيد من التشريعات، فكل مجموعة جديدة من التشريعات تفتح أبوابًا جديدة من التلاعب، والمزيد من التشكيك، وفي المقابل؛ المزيد من التشريعات، وكأي نطاق اجتماعي يتزايد تقنينه مع الوقت؛ يصبح موضوعًا للتشكيك الشائع في المحاكم. لا يُمكن لي أن أحدد مدىٰ تأثير مثل تلك التشريعات في وضع الزواج في مصر بشكل عام، لكن يُمكنني أن أقول إن قانون الخُلع قد غير شكل توثيق عقود الزواج. فلم يعد ممكنًا، علىٰ سبيل المثال، كتابة قيمة غير حقيقية أو بالغة الصغر للمهر في عقد الزواج. كان هذا من آثار العمل التشريعي المتزايد: فالممارسات التي أصبحت موضوعًا للتقنين أضحت تُمارس من الآن فصاعدًا باعتبار أنها يمكن أن تكون محلًا للتدقيق القضائي في المستقبل، وبالتالي يُمكن أن تكون محلًا للتلاعب والتأجيل كما هو معهود ومرتبط بالمحاكم. وبالتالي شاركت تلك الممارسات المحاكم في تشكيكها، ونتيجة ذلك أن القانون

---

(١) «إن الأداة القانونية الأكثر وضوحًا المتاحة لأحد المتقاضين علىٰ الأقل هي أداة التأخير، فعند عدم توفر مستند أو عدم ظهور أحد المُدعين في الجليات عادة ما يلجأ القضاة إلىٰ تأجيل القضية، وبالرغم من أن هذا التأجيل لا يُمكن أن يستمر إلىٰ ما لا نهاية إلا أنه يُمكن أن يستمر إلىٰ ما يصل إلىٰ عام كامل (خاصة أن المحاكم المدنية عادة ما تغلق أبوابها لثلاثة شهور في الصيف إلا أمام الحالات الطارئة) ويُمكن للتأجيل أن يكون أكثر إجحافًا في الحالات التي تتضمن أكثر من شخصين متنازعين، خاصة في قضايا الأوقاف التي تتطلب حضور المستفيدين كافة أو ووكلائهم أمام القاضي ... وهناك قضية ... بقيت في المحكمة لعشرين عامًا إلىٰ أن توفي القاضي الذي كان ينظرها في الاستئناف، مما أدىٰ إلىٰ مزيد من التأخير ... وبالرغم من ذلك، لا تعد المحاكم المصرية، والقانون نفسه، بالنسبة إلىٰ الكثيرين مصدرًا للتأخير أو اليأس، بل حليفًا قويًا في مواقف شخصية معضلة. وحتىٰ مدد التأجيل المعروفة عالميًا وعدم الفاعلية المرتبطة بشكل وثيق بالمحاكم المصرية يُمكن أن تكون مفيدة لهؤلاء الذين يسعون إلىٰ التأجيل أو يرغبون في التفاوض حول شأن ما بينما تؤجل المحكمة النظر في القضية من أجل عدم اكتمال الوثائق المطلوبة» Brown, The Rule of Law in the Arab World, 205 and 218

أصبح مترسّخًا في كل مكان ومحلًا لعدم الثقة في كل مكان أيضًا، وهذا، في جزء منه، هو التأثير الدائري الذي أتحدث عنه هنا.

وأزعم أن مثل هذا التأثير الدائري يتماشىٰ مع الظاهرة العامة التي سمّاها فوكو بالتقاليد الليبرالية. إن اليقظة الدائمة التي تُميّز تلك التقاليد تضع كل أنواع السلطة موضع الاشتباه، فيعمل تطبيع السلطة من خلال نمط من «التفريد» الذي يُعرّف نفسه من خلال التحرر من أنواع السلطات التقليدية كافة مما يؤدي إلىٰ زيادة التدخل القانوني في مساحات الحياة الاجتماعية لدعم تلك الحريات، الأمر الذي يؤدي إلىٰ وضع أنماط السلطة التقليدية كافة موضع الشك. فتدشّن الليبرالية، كما يراها فوكو، عملية تنشر من خلالها السلطة عبر كل شيء، ولا يُمكن أن يضع المرء يده علىٰ محل تلك السلطة الرئيس في أي شيء. لقد فهم فوكو تلك السيرورة علىٰ أنها استخدام «الحوكمة» للقانون بشكل أداتي، ومع الحوكمة يظهر مفهوم «المُجتمع» كموضوع للمعرفة والحماية والتدخل، ويصبح القانون أداة لهذا التدخل والحماية، وبالتالي فالحوكمة هي سيرورة الزيادة المُطردة لعمليات تقنين العلاقات الاجتماعية[١].

الشريعة الإسلامية وحُكم القانون

لقد تحدثت عن كيفية ترسيخ القانون عبر التشكيك وانعدام الثقة المصاحبين له، وقلت إن التشكيك هو تجسيد لليقظة الليبرالية الدائمة ضد إساءة استعمال السلطة، وأن هذه اليقظة، بدورها، هي أحد دوافع التوسع في الحوكمة، وقلت أيضًا إنه بينما تصبح مجموعة محددة من العلاقات الاجتماعية موضوعًا للتقنين تتشرّب سلطاتها

---

(١) يمكن العثور علىٰ مجموعة من الأبحاث التي تناقش علاقة القانون بسياسة الدولة بالمعرفة الاجتماعية عبر تاريخ مجموعة من الدول الحديثة في:

Theda Skocpol, States, Social Knowledge, and the Origins of Modern Social Policies (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

ولمناقشة حول نشر القانون عبر الحياة الاجتماعية في الولايات المتحدة يراجع:

Paul F. Campos, Jurismania: The Madness of American Law (Oxford: Oxford University Press, 1999).

ولمناقشة حديثة نسبيًا حول مفهوم فوكو للقانون في إطار الحوكمة يُراجع:

Ben Golder and Peter Fitzpatrick, Foucault's Law (New York: Routledge, 2009).

التقليدية وتتآكل لصالح التشكيك وانعدام الثقة اللذين يولدهما القانون ذاته. وأزعم أن هذه السيرورة سمة لحكم القانون الحديث. إذن، ماذا يحدث لسلطة الشريعة تحت حكم القانون؟ هل تشاركه التشكيك وانعدام الثقة نفسيهما؟ أزعم أن الإجابة هي نعم، إلا أنها تتداخل مع عملية أكثر تعقيدًا متعلقة بأنواع محدد من الإبهام الذي تولده سيرورات القانون، فتدخُّل القانون المستمر في مكونات الحياة اليومية يُنتج مواقف استثنائية وحالات من الإبهام يصعب فيها التمييز بين ما هو قانوني وما ليس كذلك، وبالتالي تقع مجموعة من واسعة من الأفعال والتصرفات محل الشك والاشتباه، وعلاوة علىٰ ذلك، فمن خلق هذه المُبهمات -ومساحات الاستثناء- تنبع استدامة المُحيط الإشكالي للعلمانية وتتمكن السلطة السيادية من تأكيد وجودها عبر الحياة الاجتماعية وبقوة وقدرات أكبر من أي وقت مضىٰ. هذه العلاقة المهمة بين الإبهام والتشكيك والسلطة السيادية والمحيط الإشكالي للعلمانية يجب أن تؤخذ جيدًا في الاعتبار لفهم أفضل لكيفية هيكلة سلطة الشريعة في ظل حكم القانون.

لقد عالج الفيلسوف جورجيو أجامبن موضوع القانون والإبهام والسيادة عبر استكشافه لمسألة الاستثناء السيادي"[1]، ويكتب أجامبن، مُتناولًا وجهة نظر كارل شميت، عن كيفية تعريف السيادة -التي هي أساس القانون- من خلال القانون نفسه علىٰ أنها صاحبة الصلاحية في سَنّ الاستثناءات من القانون، وبالتالي تقَعُ السيادة داخل القانون وخارجه في آن واحد، وهي تنتمي لحقل القانون ولا تنتمي له في آن واحد أيضًا، وهذا يؤدي إلىٰ درجة من درجات التعسف المتصلة بالقانون وأُسسه ذاتها وهي ما قد يُقَوِّضُ صلاحيات القانون نفسه. أما الصورة الراسخة لحالة الاستثناء فهي حالة الطوارئ، حيث يتم ممارسة التدخل السيادي عبر تعطيل العمل بالقانون. ويرىٰ أجامبن أن تعطيل العمل بالقانون هو ما يجمع بين السيادة والحوكمة، حيث تلتقي القوة الغاشمة بالحياة العارية المحرومة من حماية القانون في شكل التوقيف الإداري أو معسكرات الاعتقال، مُشيرًا إلىٰ أن حالة الاستثناء آخذة في أن تصبح معيارًا بشكل متزايد، ويؤكد أجامبن بشكل واضح علىٰ مخاطر الحقبة المعاصرة حيث يصبح

(1) Giorgio Agamben, Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998).

معسكر الاعتقال أنسب الرموز للتدليل عليها.

«إن الفكر في عصرنا» كما يقول أجامبن « يجد نفسه في مواجهة بنية الاستثناء في كل مساحات الحياة»[١] إن بنية الاستثناء بالنسبة إلىٰ أجامبن عبارة عن سمة منطقية لكل أشكال القانون وعلاقته بالحياة سواء أكان القانون وضعيًا أو يهوديًا أو إسلاميًا، ونتيجة لذلك، يجب أن يتم التنظير لعلاقة القانون بالحياة في كل عصر كمشكلة من مشكلات السيادة. وبوضعه لبنية الاستثناء كأساس للقانون والحياة والسياسة يصبغ أجامبن ثلاثتها بجوهر أصلي متعالٍ علىٰ الزمان والمكان. بيد أنني أود أن أؤكد علىٰ بعض السمات التاريخية للعلاقة بين الحوكمة والسيادة، لا سيما كيفية اتصال كل منهما بالأخرىٰ عبر سيرورة التقنين كجزء من التأثير الدائري الذي سبق وتحدثت عنه، فيجب أن نرىٰ هذا التدخل القانوني علىٰ أنه محاولة دائمة من القانون للتغلب علىٰ استثناءاته إلا أنه يُنتج حتمًا عدة استثناءات أخرىٰ خلال تلك المحاولة، وهذه المحاولة الدائبة ليست خاصة للقانون في حد ذاته، ولكنها خاصية من خواص الحوكمة التي تستخدم القانون بشكل أداتي، والتي تقودها اليقظة الليبرالية الدائمة ضد احتمالات إساءة استعمال السلطة.

إن المحاولة المستمرة للتغلب علىٰ الثغرات ليست صفة أصيلة في جميع القوانين؛ ولنعرض ذلك يمكننا أن نتناول باختصار أحد عناصر الشريعة الإسلامية جيدة التفصيل، يُسمىٰ «المخارج» وهي مجموعة أدبيات حول الثغرات أو «الحيل»[٢] وهي طرق للخروج بالفعل من دائرة التحريم إلىٰ دائرة الإباحة، إلا أن تلك الأدبيات لم تستهدف التغلب علىٰ الثغرات أو منعها، بل علىٰ العكس من ذلك، هدفت إلىٰ حُسن استغلالها، ولم تكن تلك الأدبيات بشأن خفي أو سرّي بل كانت تعتبر أمرًا شرعيًا. ولم تُرَ الثغرات علىٰ أنها مُشكلة تحتاج إلىٰ الحل بل تم تأسيسها وتفصيلها لتكون كجزء من الفقه الشرعي المعتمد كسبيل لتوفير مخرج لمن شقّت عليه ظروفه. ووضعت بعض مذاهب الفقه الإسلامي تفصيلًا حول الثغرات بهدف التغلب عليها وحاولت أن

---

(1) Ibid., 21.

(٢) يُمكن ترجمة «الحِيَل» أيضًا إلىٰ: "stratagems." (وقد ذكرها المؤلف في المتن بلفظة - "loopholes" المترجم).

تُحدد الأفعال التي تبدو مُباحة في ظاهرها إلا أنها مُحرمة من حيث حقيقتها، إلا أن هذا العمل غالبًا ما قوبل بالنقد علىٰ عدة أسس، أحدها: أنها أبدت نوعًا غير مبرر من الريبة والتشكيك مما يعسُر علىٰ الناس أن يلتزموا بالأوامر والنواهي الشرعية(١). هذا الأسلوب مختلف تمامًا عن التشكيك الذي يصحب الممارسة القانونية الحديثة التي تميل إلىٰ النظر إلىٰ الثغرات علىٰ أنها مصدرٌ للضرر والتلاعب وعلىٰ أنها مشكلة يجب التقليل من آثارها أو القضاء عليها، ومن الصعب أن نجد للممارسة الفقهية حول الثغرات مثيلًا في القضاء المعاصر، ولا أن نجد هذا المبدأ الشرعي مُطبّقًا في القانون المصري المُعاصر.

من الجدير بالذكر هنا أن أدبيات المخارج تُعد مثالًا علىٰ سن القانون لاستثناءاته، إلا أنها لا تُمثّل القلق نفسه حول الاستثناء الموجود عادة في حكم القانون الحديث. ففي القانون الحديث يجب أن يتم التغلب علىٰ الاستثناءات ويجب سد الثغرات، الأمر الذي إن لم يحدث - كما يُعتَقَد- سينهار القانون وستسود الفوضىٰ وستسود قواعد اتخاذ القرار المُتعسفة، ولهذا يُعتقد أن قدرة القانون علىٰ سن الاستثناءات أو تعطيل عمله من أجل الحفاظ علىٰ النظام الذي يُعد مهمته الرئيسة من قبيل المفارقة، لكنها مفارقة مدفوعة بالقلق فقط إن افترض المرء وجوب التغلب حتمًا علىٰ الاستثناءات، وأن النظام سوف ينهار إن لم يحدث ذلك، وبالتالي يعتمد ذلك علىٰ فرضية تقول إن مهمة القانون تنحصر بما لا يدع مجالًا للشك في الحفاظ علىٰ النظام. لكن بخصوص الشريعة، وكما أشرت في الفصول السابقة وكما سأشير في الفصول

---

(١) وتناولت «ساتوي هوري» مسألة المخارج بتفصيل واسع في دراستها:

Satoe Horii, "Reconsideration of Legal Devices (Hiyal) in Islamic Jurisprudence: The Hanafis and Their Exits (Makha-rij)," Islamic Law and Society 9, no. (2002) 3. 312-57.

وتجادل هوري في نهاية دراستها عن أنه حتىٰ تلك المذاهب التي حاولت سد تلك الثغرات «سد الذرائع» انتهت إلىٰ ادبيات تشبه كثيرًا أدبيات المذاهب التي انتقدتها، وهذا قد يُفسر ما رآه بعض الدارسين علىٰ أنه ميل من الشريعة للرفق أو سن "الرُخَص" في التطور التاريخي للشريعة. انظر علىٰ سبيل المثال:

M. J. Kister, "On "Concessions" and Conduct: A Study in Early Hadith," in Studies on the First Century of Islamic Society, ed. G. H. A. Juynboll (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 89-107.

التالية؛ هناك بعد واضح من أبعاد الشريعة متعلق بصقل القيم التي تعتبر صالحة للذات المُسلمة المُثلىٰ. وهكذا، تفترض بنية الاستثناء المميزة لمفارقة السيادة الحديثة مُسبقًا فكرة أن الهدف الرئيس من القانون هو الحفاظ علىٰ النظام وأنه يجب القضاء علىٰ الاستثناءات كافة وبالتالي يصبح النظام موضوعًا للرعاية، أما أدبيات المخارج؛ فبالرغم من اضطلاعها بالاستثناءات، إلا أنها لا ترتبط مباشرة بأسئلة السيادة. وربما يمكن ربط تلك الأدبيات لاهوتيًا بسؤال السيادة الإلهية، إلا أنه من الصعب الأخذ بها داخل العقيدة القانونية المعاصرة بما أنها لا تشاركه الاهتمام نفسه بإشكالية السيادة؛ أي: الميل إلىٰ ربط الاستثناء بالدفاع عن النظام العام وأمن الحياة الاجتماعية، ويبدو من ذلك أيضًا أن المحاولة القانونية المستمرة للقضاء علىٰ الاستثناءات ليست صفة أصيلة فيه، بل تنبع من الارتباط بأنماط تاريخية محددة وبأشكال مُنظمة من التشكيك.

ويوثّق المؤرّخ المصري خالد فهمي للتوسع الكبير للتشكيك المُنظّم في مصر عبر دراسته لتأسيس جهاز الشرطة في القرن التاسع عشر، فاعتمد جهاز الشرطة حديث التأسيس علىٰ نظام واسع النطاق -وسرّي أحيانًا- من المُخبرين في كل من الريف والمدينة لاستكمال التحقيقات في القضايا التي لم تُنظر بعد أو تم رفضها بشكل مبدأي أمام المحاكم الشرعية لعدم كفاية الأدلة، إلا أن تلك الشرطة لم تستكمل تلك التحقيقات لتعيد رفع القضايا أمام المحكمة الشرعية بل لتقديمها أمام النظام القضائي الجديد، الأمر الذي ساعد في استبدال نظام المحاكم الشرعية بأكمله، وهكذا، سار تطوير النظام القضائي الجديد جنبًا إلىٰ جنب مع توسّع سلطة الشرطة وطرق تشكيكها المُنظمة في طريق الانتشار واسع النطاق في أرجاء الحياة اليومية. ويُشير فهمي إلىٰ أن حتىٰ الأثرياء وذوي النفوذ من الناس لم يكونوا في مأمن من سلطات الشرطة الواسعة الجديدة في التحقيق، ولهذا السبب اعتمد الكثير من الناس علىٰ الشرطة ولجأوا إليها، وهذا يُشير إلىٰ أن تأسيس جهاز الشرطة كان جزءًا من ظهور نوع جديد من أنواع اليقظة ضد السلطة وإساءة استعمالها. وكان الجمع بين التشكيك المُنظّم وبين القانون عبر جهاز الشرطة -كما يؤكّد خالد فهمي- أحد أوجه ظهور الحوكمة في مصر[1].

---

(١) راجع دراسة خالد فهمي:

Khaled Fahmy, "The Police and the People in Nineteenth-Century Egypt," Die Welt des Islams n.s. 39, no. (1999) 3: 340-77. =

وأهم ما في ذلك هو أن نشر القانون والتشكيك والمُنظّم قد أدىٰ بشكل متزايد إلىٰ تبرير اعتماد معايير الطوارئ، وبالتالي ترسيخ السلطة السيادية، ومع تزايد تقنين مكونات الحياة اليومية عبر الأجهزة التنظيمية التي تُشكل قوام الدولة اتّسع نطاق الأفعال التي قد تخلق مواقف طارئة تتطلب التدخل الفوري، وهذا قد حدث بالتحديد بسبب التعارض الحاد بين توقيتات القضاء -وتأخيراته المعهودة- وبين الإيقاع الزمني للحياة اليومية، فدائمًا ما تنفصل الحوكمة زمنيًا عن نطاقات الحياة اليومية التي تحوطها، وبالتالي، دائمًا ما يُمكن استخدام عدم التزامن بين تأخيرات القانون مُطّرد التعقيد وبين سرعة الحياة اليومية في تبرير إرساء معايير طارئة وتأسيس أجهزة تقديرية مُخوّلة بالتدخل الفوري[1]. وأحد الأمثلة علىٰ ذلك هو المرسوم الذي أصدره الرئيس السادات بتعديل قانون الأحوال الشخصية في العام **١٩٧٩** المعروف باسم «قانون جيهان» وهي زوجة السادات، لأن هناك اعتقادًا أنها هي من يقف خلف إصدار هذا المرسوم، وبالرغم من أن السادات كان قد ألغىٰ حالة الطوارئ إلا أنه برر تلك الإصلاحات من خلال الأحكام الدستورية التي تُخوّل رئيس الجمهورية بصلاحيات استثنائية، وكان المبرر لهذا التعديل هو أن أوجه القصور في قانون الأحوال الشخصية تُمثّل خطرًا محدقًا لأولئك الذين اضطروا للجوء إليه، مع غياب المشرّع في ذلك الوقت -نظرًا للإجازة القضائية الصيفية- وعدم قدرته علىٰ التدخل بسرعة ملائمة للتعامل مع هذا الخطر[2]. وكان هذا التعديل جزءًا من محاولة للدفع بقانون الأحوال

= إلا أن ذلك لا يعني أن أقول إن المحاكم الشرعية لم تُدعم دائمًا من الكيانات القضائية الأخرىٰ، بل حدث ذلك بالفعل، وتم تأسيس بعض تلك الكيانات بقرارات من الحاكم وأسست معايير إثبات تكاد تكون أضعف من مثيلتها في المحاكم الشرعية، إلا أن ذلك الاعتراف بحدود المحاكم الشرعية لا يساوي التشكيك المُنظم المتمثل في تأسيس جهاز الشرطة، ولم تتعامل المحاكم الشرعية أيضًا مع الثغرات علىٰ أنها موضوع للتشريع المتكاثر بهدف سدها.

(١) يرىٰ ويليام شيرمان أن لجوء الدول القومية المتزايد للحالات الاستثنائية له علاقة بتسارع وتيرة الأحداث في العالم الذي يُعد من آثار العولمة؛ من تدفق البشر إلىٰ تدفق الأموال. راجع:

William E. Scheuerman, "Globalization and Exceptional Powers: The Erosion of Liberal Democracy," Radical Philosophy 93 (January/February 1999): 14.

(٢) وقد اعتبرت المحكمة الدستورية العليا في العام **١٩٨٥** في قرارها رقم **٢/٢٨** في الرابع من مايو أن المرسوم رقم ٤٤ لعام **١٩٧٤** يُعتبر إساءة من رئيس الجمهورية في استعمال سلطاته. راجع: =

الشخصية في الاتجاه الليبرالي، وسأفصّل في الفصل الأخير من هذا الكتاب حول السلطات الطارئة في الدولة المصرية وكيف تعامل المحامون الإسلاميون مع تلك السلطات خلال عملهم.

إلا أنّه من المهم أن نُشير إلىٰ أن الاستخدام البَيّن لسلطة الطوارئ ليس الأداة الوحيدة -أو الأهم- التي تستخدمها السلطة السيادية لتأكيد وجودها عبر الإبهام القانوني، فهناك طرق أخرىٰ أكثر تعقيدًا لحدوث ذلك؛ وأوّد أن اوضّح إحدىٰ تلك الطرق بالعودة لمثال الحسبة في قضية نصر حامد أبو زيد.

لقد ذكرت أن الحسبة في الممارسة الكلاسيكية وكما تم صقلها في النصوص الشرعية المُعتمدة كانت يجب أن تُمارس مع إيلاء رعاية قصوىٰ لمسألة التشكيك. كما فصّلت في الفصل الأول؛ كانت الحسبة مُمارسة انضباطية من النقد الأخلاقي الهادف إلىٰ إنتاج الذوات المُسلمة المثالية المُلتزمة بالرغبات والمشاعر المقبولة، ولذلك تضمنت مجموعة من الضمانات ضد التشكيك الذي نُظر إليه علىٰ أنه مفسدة للمشاعر والحساسيات ذاتها التي هدف العمل بالحسبة إلىٰ الحفاظ عليها. وعلىٰ هذا النحو، تضمنت الحسبة مجموعة واسعة مما سميته في الفصل الأول «بتقنيات التدقيق الأخلاقي» أي: الطرق الانضباطية للاشتباك النقدي الفردي والجماعي التي تهدف إلىٰ الحفاظ علىٰ القيم التي تُعد قيمًا ضرورية للحياة الإسلامية ولصيانة الممارسة الإسلامية، واحتوت علىٰ ضمانات ضد التشكيك في جميع مكوناتها.

أما في الحكم الصادر في قضية نصر حامد أبو زيد فقد انفصلت الحسبة بشكل كبير عن أسسها المفهومية والعملية الكلاسيكية، وبالتالي أسقطت تدرجاتها الانضباطية المميزة كافة -بما فيها الضمانات ضد التشكيك- علىٰ أثر ذلك، وذلك لأن الحسبة قد ارتبطت عبر تلك الأحكام بمفاهيم وممارسات مثل النظام العام والصالح العام والأسرة والإجراءات المدنية التي تُميز التقاضي أمام المحاكم الحديثة. ونتيجة لذلك، اكتسبت الحسبة حساسية مختلفة من التشكيك كالتي تُميّز القانون والمحاكم الحديثة.

= Nathalie Bernard-Maugiron and Baudouin Dupret, "Breaking Up the Family: Divorce in Egyptian Law and Practice," Journal of Women of the Middle East and the Islamic World (2008) 6: 56-57.

وبمجرد أن قبلت المحكمة مبدأ الحسبة كمبدأ مشروع للتقاضي الخاص وكممارسة مرتبطة بالصالح العام والنظام العام تعرضت فجأة مجموعة واسعة من أنشطة الحياة اليومية لاحتمالية أن تكون موضوعًا أمام القضاء، إلا أنه لم يكن من الواضح بأي شكل ما هي الأفعال أو الأنشطة التي قد تكون عُرضة لمثل ذلك، لأن المحكمة لم تقدم أي عناصر يمكن تحديد ذلك من خلالها. ومن الجدير بالذكر أن مؤلفات نصر أبو زيد قد قدّمت تأويلًا للإسلام يُمكن أن يُقال إن له سوابق مُشابهة في التراث الإسلامي، لكن المحكمة قد اعتبرته مُرتدًا عن الإسلام فقط بسبب تلك المؤلفات، وبالتالي حكمت بتفريقه عن زوجته. وهكذا، حتىٰ المُمارسات التي تقع ضمن نطاق المشروعية الإسلامية لم تعد في مأمن من احتمالات المُساءلة أمام القضاء بل واحتمالات العقوبة، وبالتالي أصبحت مجموعة واسعة من الأفعال موضعًا للاشتباه القانوني، وبما أنه لم يكن هناك أية وسيلة لمعرفة الفعل الذي قد يكون قانونيًا فقد كان ذلك مصدرًا لقلق بالغ أثاره الحكم المعتمد علىٰ مبدأ الحسبة. لقد فرض حكم قضية نصر أبو زيد التشكيك علىٰ القاصي والداني وأطلق العنان للحسبة كسلطة مُبهمة يُمكن استخدامها ضد المواطنين العاديين.

وفي ردها علىٰ إبهام الحسبة أسرعت الدولة بسن مجموعة من التشريعات تحظر استخدامها، إلا أن ذلك لم يتضمن ذكر أية آلية لمعرفة الأفعال التي قد تكون محلًا لتطبيق الحسبة، وبدلًا من ذلك قدمت الدولة مجموعة من الإصلاحات الإجرائية المتعلقة بتعديل مواد قانون المرافعات ليتطلب أن يتوفر لدىٰ المدعي مصلحة شخصية ومباشرة في رفع دعوىٰ الحسبة، حيث لم يكن مطلوبًا في القانون إلا مصلحة مُباشرة فقط وهو ما فسرته المحكمة في الحكم الصادر بحق نصر أبو زيد علىٰ أنه يتضمن الواجب العام في الاحتساب. وقد ساهم هذا التحديد القانوني الجديد بشكل كبير في منع المواطنين العاديين من استخدام الحسبة وفرض غرامات مالية كبيرة علىٰ المدعي إذا تقدم بدعوىٰ الحسبة ووجدت المحكمة أن دعواه مخالفة لنص القانون الجديد. ويُمكن رؤية هذا التشريع علىٰ أنه متماشٍ مع اليقظة الليبرالية ضد السلطة وسوء استخدامها.

وبالرغم من ذلك كانت أكثر التشريعات التي سنّتها الدولة أهمية بهذا الصدد هو

قصرها لاستخدام الحسبة علىٰ النيابة العامة[١]، وكما ذكرت في موضع سابق، فللنيابة العامة سلطة تحقيق واسعة تتضمن الحفاظ علىٰ الصالح العام ولها حق التدخل في القضايا التي تهم النظام العام والآداب العامة. وعلاوة علىٰ ذلك، فبالرغم من أن النيابة العامة تعد فرعًا من القضاء إلا أنها ما تزال مرتبطة بالجهاز التنفيذي وبالتالي تمثل بعدًا من أبعاد السلطة التنفيذية.

بعبارة أخرىٰ، بدلًا من أن تحدد الدولة مجموعة من المعايير للأفعال التي يُمكن أن تنطبق عليها الحسبة لم تقم إلا بحصر ممارسة الحسبة علىٰ أجهزتها، ولم يكن هناك أي تغيير في المدىٰ الواسع من الأفعال التي يُمكن أن تنطبق عليها الحسبة، وعلاوة علىٰ ذلك، لم تقم الدولة بحصرها للحسبة في سلطة النيابة العامة إلا بترسيخ حساسية التشكيك التي اكتسبتها الحسبة عبر الحكم الصادر في قضية نصر أبو زيد، وأصبحت جزءًا من سلطة التحقيق الواسعة بالفعل وأشكال التشكيك المنظم التي تُميز النيابة العامة، وأيضًا فتح ارتباط النيابة العامة بالسلطة التنفيذية المجال أمام إمكانية توظيف الحسبة كشكل من أشكال السلطة السيادية في أي وقت.

وبالتالي لم تخفف التشريعات الذي سنتها الدولة من إبهام الحسبة ولا التشكيك التي رافقها، فلم يؤدِ هذا التشريع إلا بوضع الحسبة داخل بنية الدولة؛ وفي منطقة غامضة بين السلطة التنفيذية والتشريعية. ونتيجة لذلك، فقد عارض كل من الإسلاميين والليبراليين تلك التشريعات، فعارضها الإسلاميون لأنها تمنعهم من حقوقهم المعترف بها قانونيًا كمواطنين، وعارضها الليبراليون لأنها اعتمدت مبدأ الحسبة وحصرت استخدامها في أجهزة الدولة. وبعد أن حُفّت بالغموض، أصبحت الحسبة في ظل القانون موضوعًا للتشكيك لدىٰ الجميع.

إلا أن الأهم من ذلك هو ان الحسبة لم تعد مجرد موضوع للتشكيك بل أصبحت تُجسد أيضا نمط التشكيك المُحدد الذي قد تُمارسه الدولة. ولفهم أفضل لكيفية بناء

---

(١) وهناك مناقشة مفصلة حول التشريعات التي ترتبت علىٰ الحكم في قضية أبوزيد في:

Kilian Balz, "Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The "Abu Zayd Case," " Die Welt des Islams n.s. 37, no. (1997) 2.

هذا النمط يُمكن أن نتوقف هنا لنعود لفقرة مركزية من الحكم الصادر في قضية نصر أبو زيد وقد تم ذكرها مُسبقًا في الفصل الأول: «وتؤكد المحكمة علىٰ أن هناك فرقًا بين الرِدّة كفعل له محددات وشروط، وبين الاعتقاد، فالردة تتألف بالضرورة من أفعال مادية لها وجود خارجي وظاهري مستقل، ويجب في مثل تلك الأعمال أن تكون واضحة وعلنية وغير قابلة للإنكار مثل أن يُكذّبِ الله ﷻ أو رسوله ﷺ بإنكار ما جاء به في الإسلام . . . أما الاعتقاد فيختلف كليًا عن الردة، لأن الردة جريمة تُعرَض شواهدها علىٰ القاضي ليقرر أكانت موجودة أم لا، أما الاعتقاد فهو اعتبار ما في نفس الإنسان وبداخله، وهو متعلق بنيته، فهو ليس موضوعًا للتحقيق القضائي، ولا التدخل في نوايا الناس، ولكنه علاقة بين الفرد وخالقه. والردة هي خروج وخرق للنظام الإسلامي في أعلىٰ درجاته التأسيسية، عبر الإعلان، والأفعال المادية. وهي تُماثل الخيانة العُظمىٰ للدولة في القانون الوضعي، ويجري التحقيق فيها عن طريق القاضي أو المفتي، ومع ذلك لا يتناقض التحقيق في ازدراء الدين مع الحرية الشخصية، لأن حرية العقيدة تتطلب من الشخص أن يكون مؤمنًا وصادقًا في أفعاله وأقواله ولديه منطق سليم يدفعه لرفض الدين. أما ازدراء الدين فيمكن أن يكون لأغراض مادية أو جنسية أو أي غرض دنيوي آخر، ومكافحة تلك الرغائب لا تُعارض الإقرار بالحريات الدينية، بل حماية للعقيدة من مثل تلك الشهوات والرغبات الفاسدة».

بتعريفها للردة علىٰ أنها فعل مادي «خارجي» واعتقاد يؤثّر في الاجتماع «الداخلي» بررت المحكمة حكمها والمقاربة التي اتخذتها في هذا التعريف، وعلىٰ أساس هذا التمييز أخذت المحكمة أعمال نصر أبو زيد كدليل دون التعمق أو سؤاله عن آرائه الشخصية وعلاقته «الداخلية» بخالقه. وأخذت المحكمة أعماله المكتوبة كتصريحات رسمية وكدليل بَيّن وقارنتها بالمقولات الشرعية التي تصف الردة لتجد تطابقًا بينهما، وبالتالي حكمت بردة أبو زيد عن الإسلام.

ولقد لاحظ الكثير من المعلقين علىٰ تلك القضايا هذا الفصل بين الاعتقاد الشخصي وبين الفعل/التعبير العام، لكن لم يلاحظ أحد، في حدود علمي، أهمية ربط المحكمة بينهما ثانية في سياق دفاعها عن حرية العقيدة. فكما ذكرت في الفصل

الأول، لم ترَ المحكمة حرية العقيدة علىٰ أنها حرية الشخص المُجرّدة في الإيمان بما يُريد، بل أوقفتها علىٰ حفظ الشروط التي يُمكن من خلالها صيانة العقائد الدينية وصقلها، وهذا يستلزم -كما رأت المحكمة- حماية العقائد من الدوافع الدنيوية التي قد تُدمر الأديان، وهذا يتطلب بدوره أن تُسمّي المحكمة تلك الدوافع كما فعلت مع نصر أبو زيد[1]. لذا تقع الأفعال والتعبيرات الدينية تحت وطأة تشكيك من نوع خاص لاحتمالية أن تكون مدفوعة لنوايا خفية أو أهداف فاسدة، وبالتالي يجب أن توضع تحت طائلة نوع ما من التدقيق، ويُمكن أن نرىٰ هذا التدقيق علىٰ أنه نوع من أنواع اليقظة ضد السلطة وإساءة استخدامها- وبالفعل لم تكن كتابات أبو زيد السبب الوحيد في قلق المحكمة بل تدريسه في الجامعة أيضًا- وبعبارة أخرىٰ، بالرغم من التفريق المبدئي بين الفعل والظاهر والاعتقاد الباطن إلا أنهما يجتمعان مرة أخرىٰ عبر التشكيك في النوايا والدوافع والأهداف الدنيوية، ويصبح من المهم في سياق الحرية الدينية أن يحدد ما إذا كانت التعبيرات والأفعال الدينية مبنية بالفعل علىٰ دوافع دينية أصيلة أم لا، وهذا يتطلب الحكم علىٰ - والتحقق إذا تطلب الأمر- من قناعات الإنسان الشخصية. وهنا يصبح الدفاع عن الحرية الدينية مُتصلًا بنوع خاص من التشكيك.

ولا يعد هذا الفصل والوصل بين الفعل الديني الظاهر والعقيدة الباطنة أمرًا خاصًا بالحالة المصرية وحدها، فهناك عدة نسخ مُشابهة نجدها في الدول التي تُعد دولًا علمانية نموذجية بما فيها الدول التي تُعد مختلفة في علمانيتها عن بعضها البعض مثل فرنسا والولايات المتحدة.

علىٰ سبيل المثال، سلط وينفريد سوليفان الضوء علىٰ معيارين رئيسين يأخذ بهما القضاء الأمريكي للتحقق من أصالة الأفعال والتعبيرات الدينية، وهي توازي المعايير الحاكمة في قضية نصر حامد أبو زيد، المعيار الأول هو ما إذا كان الفعل أو التعبير يُعد أساسيًا بالنسبة إلىٰ عقيدة الشخص، وهذا يُناقض المعيار الثاني الذي دائمًا ما تكون له الغلبة، فكما في قضية نصر أبو زيد؛ يدور السؤال حول ما إذا كانت تلك

---

(١) وهذا بالرغم من أن المحكمة قد اعتبرت علاقة نصر أبو زيد بخالقه موضوعًا غير ذي صلة إلا أنها قد حكمت علىٰ دوافعه بالفعل؛ فمع الدوافع التي أشارت لها المحكمة من مصالح دنيوية ونوايا فاسدة سيصعب علىٰ المرء أن يتخيل أن هذه العلاقة الداخلية بين نصر أبو زيد وخالقه كانت جيدة بأي شكل.

الأفعال أو الأقوال مُعتمدة ومفروضة في النصوص الدينية الصراطية أم لا[١]. ويبدو أن المحاكم الأمريكية تميل إلىٰ افتراض صدق وأصالة اعتقاد المُتقاضين الديني، وهو افتراض ربما ينبع في جزء منه من الاحترام الأمريكي التقليدي للاعتقاد الشخصي المُتجذر في تاريخ بروتستانتي خاص، إلا أن ذلك يجب ألّا يؤخذ في الاعتبار بعيدًا عن حقيقة أن المحكمة هي صاحبة الامتياز الحصري في تحديد والتحقق من أصالة التدين في سياق التعريف أو الدفاع عن الحرية الدينية؛ وهو امتياز قد مارسته المحاكم بالفعل[٢]، ولا يجب أن يفصل عن حقيقة أن هذا التعريف والتحقيق الذي تُمارسه المحكمة يُزكي من التشكيك في الدوافع المادية والمصالح الدنيوية[٣]. وسواءٌ فضَّلَت المحكمة التحقيق في أصالة التدين أو مالت إلىٰ أن تُشير إلىٰ وجوده من عدمه بلا تحقيق تبقىٰ تلك العملية تاريخيًا قرارًا صعب التحديد[٤].

ويمكن أن نجد حالة مُشابهة في فرنسا، فتشير الأنثروبولوجية مايانثي فيرناندو إلىٰ المُعضلة التي واجهتها النساء المُسلمات خلال الجدل ضد حظر الحجاب في

---

(1) Winnifred Fallers Sullivan, "Judging Religion," Marquette Law Review 81, no. (1998) 2. See also her book The Impossibility of Religious Freedom (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

(٢) راجع علىٰ سبيل المثال القضية الشهيرة بالمحكمة العليا الأمريكية المعروفة باسم United States vs. Ballard (322 U.S. 78, 1944).
والتي قضىٰ فيها الحكم باعتبار تقرير حقيقة العقائد الدينية أمرًا غير دستوري، إلا أن الحكم لم يعتبر التحقيق في أصالة التدين أمرًا غير دستوري.

(٣) وبالتالي يُلاحظ كينت جرينوالت أن: «هناك مجموعة أخرىٰ من الدعاوىٰ لن تُعد روحانية إذ هي مكائد متخفية في عباءة اللغة الدينية وهي مدفوعة بمصالح مالية شخصية وليست متعلقة بالتطور الروحاني»
Kent Greenawalt, Religion and the Constitution, vol. 1, Free Exercise and Fairness (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 117.
ويقول في موضع آخر: «إن معرفة صدق المُدعي الديني وأصالته ستكوْن سهلة المنال إذا لم يجد المرء أية منفعة دنيوية من وراء ممارسة الشخص لسلوك مُحدد يدّعي أنه جزء من ممارسته الدينية». (١٢٢-٢٣)

(٤) وبالتالي يُشير جرينوالت في المناقشة السابقة نفسها أن: «لسوء الحظ، عندما تقر المحكمة إعفاءً مبنيًا علىٰ قناعات الأفراد لا يُمكنها أن تتجنب التدقيق في صدقه الديني. كما قلت مُسبقًا، لا يمكن أن يبنىٰ تحقيق دقيق في الصدق علىٰ احتمالية أن يكون الفرد صادقًا أم لا» .Ibid., 118

المدارس العامة. فإن اعتُبر الحجاب التزامًا مفروضًا من سُلطة دينية فيُمكن اعتباره قسرًا مُحتملًا يصطدم مع الحرية الدينية، ومن ثم كانت الدولة الفرنسية في غاية الاهتمام بالتأكيد علىٰ أنه ليس هناك أية أي إجبار خارجي أو ضغط متعلق بارتداء الحجاب؛ وهو اهتمام ينطوي علىٰ معرفة مبدأية بظروف حياة الناس الشخصية. لكن إن اعتُبر الحجاب شأنًا مُتعلقًا بالاعتقاد الشخصي -أي اختيارًا- سيقال إنه ليس مفروضًا في النصوص الدنية الصراطية وبالتالي ليس أمرًا أساسيًا بالنسبة إلىٰ ممارسة الشخص لدينه، ومن ثم لم يعد منع الدولة له اعتداءً علىٰ الحرية الدينية بالضرورة[١].

لكن سواءٌ كان الحجاب اختيارًا شخصيًا حُرًا أم مفروضًا من سلطة دينية رأت الدولة الفرنسية أن الحجاب علىٰ كل حال يُعد رمزًا إسلاميًا؛ يُشير لدىٰ مسؤولي الدولة علىٰ رغبة وإرادة في إظهار الإسلام، ورآه بعضهم علىٰ أنه مؤشر علىٰ صعود الإسلاموية ويدل علىٰ تدهور أوضاع المرأة بطريقة تتنافىٰ مع القيم التأسيسية للجمهورية الفرنسية ومُثُلها حول المواطنة، وهي رغبة لم ترد الدولة تشجيعها بأي حال وإلا سيتسبب ذلك في زعزعة قيمها بشكل متزايد. ومن ثم، يُشير طلال أسد مُعلقًا علىٰ تحقيق اللجنة الحكومية قائلًا: «لم يُقرر هؤلاء المسؤولون الحكوميون معاني تلك الأزياء فقط بل قاموا بذلك عن طريق امتياز منحوه لأنفسهم للوصول إلىٰ الدوافع والإرادة الذاتية، وهذا عبر نوع مُحدد من التأويل الرمزي. لقد طالبت تلك اللجنة الرسمية المسؤولة عن التحقيق أن تضع مجموعة من الاهتمامات الخاصة والالتزامات والمشاعر موضع التقييم في المجال العام لتختبر مدى ملاءمتها لقيم الجمهورية العلمانية، لكنها فعلت ما هو أكبر؛ لقد أرست مجموعة من المعاني علىٰ أساس رموز داخلية (نفسية) أو رموز خارجية (اجتماعية) لتعزز من وجود مجموعة محددة من الرغبات والمشاعر علىٰ حساب رغبات ومشاعر أخرىٰ»[٢].

---

(1) Mayanthi Fernando, "Reconfiguring Freedom: Muslim Piety and the Limits of Secular Law and Public Discourse in France," American Ethnologist 37. no. (2010) 1: 19-35.

(2) Talal Asad, "Reflections on Secularism and the Public Sphere," Social Science Research Council, Items and Issues 5, no. (2005) 3: 3.

وبالتالي حتىٰ لو تم تفسير الحجاب علىٰ أنه اختيار شخصي -خاصة أنه كذلك في الحقيقة- سيُعتَبر عملًا مُثيرًا للشك يُحتمل أن يُمثل نوعًا من أنواع الخطورة.

إن تحديد التدين الأصيل باعتبار الدوافع الخفية هو ممارسة تشكيكية تتخذ أكثر صورها وضوحًا عندما يتعلق الأمر بمُسلمي أوروبا وأمريكا، خاصة في النقاشات المُصابة بجنون الارتياب التي أُثيرَت علىٰ أعقاب بناء المساجد والمآذن واحتمالية تطبيق الشريعة وتدريس اللغة العربية في المدارس العامة والتبرع للمؤسسات الخيرية الإسلامية وارتداء الحجاب. وبالرغم من أن هناك العديد من الخلفيات السياسية والتاريخية لتلك النقاشات المُرتابة إلا أن هدفي هو التأكيد علىٰ عنصر مركزي بالنسبة إلىٰ بنيتها، وهو تلك المحاولة الدائبة في فضح الدوافع الخفية والأهداف الدنيوية وراء مجموعة من الممارسات العادية -الإسلامية في هذه الحالة- والتعبيرات المُتعلقة بالاعتقاد من أجل الدفاع عن الحريات التي تتضمن حرية الاعتقاد والتي تُرىٰ علىٰ أنها أمور تأسيسية بالنسبة إلىٰ طُرُق الحياة التي يجب علىٰ الدولة حمايتها وضمان استمرارها.

تُسلط تلك الأمثلة الضوء علىٰ بنية مميزة للتشكيك المُقنَن. فعلىٰ جانب: يُفصَلُ بين الاعتقاد الشخصي وبين الفعل والتعبير العام، لكن علىٰ الجانب الآخر، يُمزجُ بينهما مرة أخرىٰ من أجل تعريف الحريات الدينية والدفاع عنها، وبالرغم من اعتبار الفعل والتعبير العام أمرًا منفصلًا إلا أنه يُشَخَّصُ من خلال علاقته بالاعتقاد الشخصي من أجل تحديد التبعات والمخاطر المتوقع أن تترتب عليه، وفي هذه الحالة يُصبح الاعتقاد الشخصي جزءًا من مجموعة معقدة من الدوافع والرغبات والنوايا وضمن إطارها، لمعرفة إن كانت تلك النوايا تُعبر عن مصالح مادية أو إن كانت مدفوعة بالرغبة في الحصول علىٰ سلطة دنيوية؛ في ذلك الحين تُصبح محلًا للشك، وعلىٰ هذا النحو، تُصبح موضوعًا للتحقق والضبط مما يعني مُساءلة تفاصيل الحياة والقناعات الشخصية. إن بنية الشك تلك عنصر مُشترك بين الولايات المتحدة وفرنسا ومصر، واللافت للنظر هنا أن تلك البنية تجمع بين مفهومين مختلفين تحت ذريعة الحرية الدينية، أولهما: اليقظة الدائمة ضد السلطة وإساءة استخدامها؛ وهو مفهوم ليبرالي تأسيسي، وثانيهما: الرغبة في رسم حد فاصل بين الدين والسلطة المادية؛ وهو مفهوم

علماني ظاهري، وهذا يؤدي إلىٰ أن يصبح التشكيك فيما هو ديني الوجه الآخر لحرية الاعتقاد، ويُعبر عن كلا الوجهين من خلال القانون.

وَتُبرز الفقرة المقتبسة من الحكم الصادر في قضية نصر أبو زيد المذكور آنفًا بوضوح جلي هذه البنية المُتناقضة للتشكيك. فمن ناحية، تم اعتبار أعمال نصر أبو زيد المكتوبة أدلة ضده -باعتبار أنها تقول بالتحديد ما فهمته المحكمة- وبمقارنتها بالمواقف العقائدية التي أشارت إليها المحكمة وجدت أنها تعارضها، وبما أنه تمسك بموقفه من كتاباته اعتبرت المحكمة نصر أبو زيد مُرتدًا، لكن في سياق السؤال عن الحرية الدينية لاقت كلمات أبو زيد الاهتمام الأكبر وحُملت ما لم تحمله من معانٍ علىٰ أنها مدفوعة بدوافع دنيوية خفية يجب أن تُواجه للحفاظ علىٰ الحرية الدينية كما قالت المحكمة. وعلىٰ هذا النحو، لم تتحرَ المحكمة نوايا أبو زيد بالفعل بل افترضتها ببساطة، وأصدرت حكمها بناءً علىٰ هذا الافتراض، وهذا يدل علىٰ أن إسناد الدوافع لا ينبني علىٰ تحقيق، وبالرغم من إمكانية إجراء هذا النوع من التحقيقات إلا أنه يُسند إلىٰ سلطة القضاء التقديرية.

وأصبحت الحسبة عبر الحكم الصادر في قضية نصر أبو زيد وما تلاها من تشريعات تجسيدًا لبنية الشك تلك بالتحديد وللسلطة التقديرية التي تترتب عليها. ومن ثم أصبحت هي الطريقة التي تُمكّن السلطة السيادية من تأكيد ذاتها عبر نطاقات الحياة اليومية الحميمية. وهذا يتضح حينما نتذكر أن سلطة الحسبة قد وضعت بين بين يدي النيابة العامة بموقعها الغامض بين السلطة التشريعية والتنفيذية وسلطتها التي تكاد تكونْ بلا قيد في التحقيق. وبمسؤولية النيابة العامة عن إحالة دعاوىٰ الحسبة إلىٰ القضاء، توجب علىٰ النيابة العام بناءً علىٰ ذلك أن تجري تحقيقًا لتُقرر ما إذا كانت الدعوىٰ تستحق أن تُرفع للقضاء، وهذا يعني أنه ربما يتوجب علىٰ النيابة العامة أن تنظر في دوافع التصريحات الدينية والاعتقادية، لكن إن كان معنىٰ التحقيق التدخل في نطاق الحياة الشخصية فللنيابة العامة أن تأخذ تلك العبارات علىٰ ظاهرها كأدلّة كما فعلت المحكمة في قضية أبو زيد. إلا أن التركيز علىٰ التصريحات بشكل حرفي يُنذر بخطر الفشل في فهم تعقيدات حياة الناس الدينية الشخصية؛ كما في القضايا المتعلقة بالولايات المتحدة وفرنسا المذكورة آنفًا لم يكن من الواضح أيهما أفضل: التحقيق

الجدّي في أصالة دوافع الشخص الدينة أم افتراض ما إذا كانت تلك الدوافع أصيلة وصادقة ببساطة.

تلك المفارقة بين التدخل في النطاق الشخصي المضمون بشكل ظاهري بموجب القانون وتفسير التصريحات الدينية بشكل حرفي تُذكرنا بمفارقة أخرىٰ أشرت إليها في موضع سابق وهي المفارقة بين ممارسة العدالة ومظهر العدالة. فكلما كان تحقيق القاضي أو النائب العام حماسيًا كلما بدىٰ أكثر إساءة للعدالة، لكنه إن تراجع إلىٰ الالتزام الصارم بالإجراءات ربما يترتب علىٰ ذلك تمرير الكثير من الإجحاف، فالحسبة كجزء من أجزاء القانون، أصبحت الآن تُشاركه هذه المفارقة نفسها أيضًا.

لقد ذكرت فقرة من الحكم الصادر في قضية نصر أبو زيد آنفًا لأشير إلىٰ تجسيد الحسبة لتلك البنية المميزة من التشكيك، وكنتيجة لهذا الحكم أصبحت الحسبة مصدر تهديد مُحتمل لنطاق الحقوق الشخصية بأكمله، وبحصر رفع دعوىٰ الحسبة في نطاق الدولة تحولت إلىٰ نمط من أنماط التشكيك مقصور علىٰ استخدام الدولة فقط، وهو نمط يقوم علىٰ أساس حماية الحرية الدينية إلا أنه يُقوّض الأسس ذاتها التي اعتمد عليها بشكل حاسم، وعلاوة علىٰ ذلك، آلت الحسبة إلىٰ ديناميكية تشكيكية أوسع وهي: التوتر بين العدالة ومظهر العدالة، ولا يُشير هذا فقط إلىٰ صحة وجهة نظر وينفريد سوليفان حول استحالة أن تكون الحرية الدينية حقًا قانونيًا[1]، بل يُشير أيضًا إلىٰ أن الحرية الدينية تلك مُستحيلة التحقق بشكل عام طالما كانت مُتشابكة بأكملها مع ديناميات التشكيك القانوني، وهذا هو الحال بشكل خاص مع قضية الحسبة -كما عرضت في الفصل الثاني- لأنه يبقىٰ من غير المفهوم ما إذا كانت الحسبة مفهومًا دينيًا أم تعبيرًا عن النظام العام والدفاع عنه، ولذلك أقول إنها أصبحت مبدأً علمانيًا بالأساس، ونتيجة لذلك، يبقىٰ سؤال الحرية الدينية سؤالًا حيًا ومؤثرًا، ومصدرًا وموضوعًا للتساؤل والنقد الدائمين. أو بعبارة أدق، إن رهان الحرية الدينية ما يزال حيًا ومؤثرًا، وهذا لأن أنماط التشكيك التي أطلت عنها الحديث في هذا الفصل تُبقي وتحافظ علىٰ محط العلمانية الإشكالي والأسئلة والرهانات المتعلقة به، وهذا التشكيك الذي تُثيره العلمانية هو ما يُبقينا في حالة ارتباط دائم بمحيطها الإشكالي وأسئلته ورهاناته.

---

(1) Sullivan, The Impossibility of Religious Freedom.

لقد قدمت هذا المثال الموسع حول الحسبة لأنه يدل علىٰ ما يحدث حين تندرج سلطة الشريعة تحت حكم القانون، ويعرض لكيفية مشاركة الشريعة في مساحات الاستثناء -المُبهمات والأوضاع الاستثنائية- التي تنتج عن انتشار القانون عبر عناصر الحياة اليومية، فقد استوعبت الدولة صلاحية دعوىٰ الحسبة لمنع إساءة استخدامها، وهذا يُمكن أن يُرىٰ علىٰ أنه مُتّسق مع اليقظة الليبرالية ضد إساءة استخدام السلطة، لكن استيعاب الدولة لسلطة الحسبة استتبع تحصّلها علىٰ ما يُشبه السلطة الاستثنائية التي يُمكن استخدامها في أي وقت. فبعد تجريدها من التدريجيات الانضباطية الكلاسيكية وضماناتها ضد التشكيك عبر القانون أصبحت الحسبة مبدأ مُبهمًا مُتجذّرا بشكل لا لبس فيه في الدولة، إلا أنها تقع في مساحة غامضة بين السلطة التشريعية والتنفيذية، وبين المبادئ العلمانية والدينية، وبين تنفيذ العدالة ومظهر العدالة، ونتيجة لكل تلك الغوامض أصبحت الحسبة مصدرًا وموضوعًا للتشكيك. ولا يقتصر ما يظهره لنا هذا المثال علىٰ مدىٰ إبهام وغموض سلطة الشريعة في ظل حكم القانون؛ بل يظهر أيضًا الكيفية التي يقوم فيها حكم القانون بهيكلة سلطة الشريعة بطريقة تحافظ علىٰ المحيط الإشكالي للعلمانية وكيف يُمكن من تأكيد وجود السطلة السيادية عبر نطاقات أوسع من الحياة اليومية الحميمية.

مفارقة «الجندر» بين المحاكم ولجنة الفتوى

وأود أن هنا أن أعرض لمثال آخر حول ما يحدث للشريعة وسلطتها عندما تتم ممارستها كجزء من حكم القانون الليبرالي، ويتعلق هذا المثال بمفارقة أخرىٰ بين محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ التابعة للأزهر.

إن فضاء قانون الأحوال الشخصية مُقسم تمامًا حسب الجندر [النوع الاجتماعي/ الجنوسة] اتضح هذا لي من أكثر من موقف، فعندما تحدث المحامون أو الموظفون الرسميون معي كانوا دائمًا ما يُشيرون -مازحين- إلىٰ النساء. في مرة، عاتب أحد المحامين زميلًا له متخصصًا في قضايا الأحوال الشخصية لانقطاعه عن السؤال عنه، واستنتج بسخرية أن مكتبه المكتظ «بالحريم» قد شغله عن الاتصال به، وعندما كنت أتجول في بدايات عملي الميداني بين قاعات المحاكم التقيت بأحد موظفي المحكمة الذي أشار لي إلىٰ القاعة التي يجب أن أذهب إليها إن كنت مهتمًا بقضايا الأحوال

الشخصية «وهناك» كما قال: «ستجد كل أصناف الحريم بكل أنواع المشكلات» وغالبًا ما يُبرَزُ أي إصلاح متعلق بقانون الأحوال الشخصية بأنه يستهدف المشكلات التي تواجهها المرأة خلال التقاضي، وغالبًا يُثار علىٰ أعقابه الجدل حول وضع المرأة. وأيضًا، غالبًا ما ينصب اهتمام المحاميات النسويات في مصر علىٰ حالة قانون الأحوال الشخصية، وأشار لي أحد المحامين الخبراء بقضايا الأحوال الشخصية أن جهاز قانون الأحوال الشخصية بأكمله لا يعمل إلا من أجل النساء، وقال لي إن محاكم الأحوال الشخصية يُنظر إليها علىٰ أنها مكان ممارسة حقوق المرأة علىٰ الرجل، وذكر مثالًا علىٰ ذلك من قضية حديثة العهد أن تقدم رجل إلىٰ المحكمة بدعوىٰ طلاق فرفضتها المحكمة فورًا وقالت إن الطلاق امتياز ممنوح للرجل بالأساس ولا حاجة له في رفع دعوىٰ من أجل هذا الحق. واستتبعت الدعوة إلىٰ إنشاء محاكم خاصة بشؤون الأسرة موجة كبيرة من النساء المُتقدمات إلىٰ العمل في القضاء، وهذه تعد أول مرة يُسمح فها للمرأة بتولي القضاء في محاكم الأحوال الشخصية. ومن ثم عندما أقول إن مساحة محاكم الأحوال الشخصية مُقسمة حسب الجنوسة لا أعني أنها مساحة مقتصرة علىٰ النساء أو مساحة يحصلن فيها علىٰ حق التمثيل، بل علىٰ العكس من ذلك، فأغلب القضاة والمحامين والموظفين من الرجال، إلا أن تلك المحاكم مرتبطة بشكل وثيق ظاهر علىٰ مستوياتها كافة بالمرأة ومشكلاتها وحقوقها ووضعها العام في المجتمع. ونتيجة لذلك، ارتبطت الشريعة الإسلامية بالتبعية بسؤال حقوق المرأة وأوضاعها.

وتعتبر مساحة لجنة الفتوىٰ مساحة ذكورية أيضًا، فالمفتون والموظفون كافة من الرجال، وكما أشرت سابقًا، تتعرض لجنة الفتوىٰ للموضوعات نفسها التي تناقشها محاكم الأحوال الشخصية، وبالرغم من هذا التفاوت الواضح وتأثيره في وضع المرأة الاجتماعي لا ترتبط لجنة الفتوىٰ علىٰ أي مستوىٰ من مستوياتها بمشكلات المرأة حصرًا، ولا يظهر سؤال حقوق المرأة ووضعها لا السياسي ولا الاجتماعي بأية طريقة مُستدامة يُمكن الإشارة إليها، ومن ثم هناك سؤال يطرح نفسه: لماذا ترتبط محاكم الأحوال الشخصية فقط بقضايا المرأة في حين أن المحاكم ولجنة الفتوىٰ يتشاركان كونهما مساحة ذكورية ويتعاملان مع مجموعة متشابهة من القضايا وكلتاهما تدعي أن أحكامها مستمدة من الشريعة الإسلامية؟

ويُمكن أن يَستنتج المرء مُباشرة سببًا لذلك وهو أن القانون يُمكن تغييره في حين أن الفتوىٰ ومحتواها -بسبب تعددها بالنسبة إلىٰ الحياة المعتادة- لا يُمكن بسهولة أن تكون موضوعًا للإصلاح التشريعي. وبالتأكيد يُعد طابع الفتوىٰ الشعبي/ العامّي حقيقة مهمة في هذا السياق، وسأعود لمناقشته في الفصل التالي. لكن تلك الحقائق، علىٰ أهميتها، لا تخبرنا إلا بالقليل، ولا تُجيب بذاتها عن سؤال: تحت أية ظروف يمكن أن يظهر سؤال المرأة كسؤال حيّ في نطاق قانون الأحوال الشخصية؟[1] فلا يُمكن الإجابة علىٰ مثل هذا السؤال إلا بالنظر في الشكل الذي يتخذه سؤال المرأة عند ظهوره، أي الافتراضات التي تؤسس له.

وللقيام بذلك، يُمكننا أن نلقي نظرة علىٰ المناقشات التي أثيرت علىٰ أعقاب الإصلاح التشريعي لقانون الأحوال الشخصية في عام ٢٠٠٠، فهناك مجموعة من المفاهيم والتصورات التي تظل ثابتة عبر النقاشات كافة، وعبر المواقف المتناقضة كافة. منها مفهوم «المجتمع المصري» كشيء يحتاج إلىٰ الحماية، ووحدته المؤسسة هي «الأسرة» وفكرة أخرىٰ هي أن حماية المجتمع يجب أن تتم عبر القانون، وأن القانون يجب أن يضمن تآلف العلاقات الأسرية، ومن ثم أي نقاش حول حقوق المرأة وتحديدها وأوضاع المرأة يجب أن يتضمن كيفية تأثير تلك الحقوق في تآلف العلاقات الأسرية واستقرارها، وبالتالي سلامة المجتمع ككل.

وهيمنت صورتان مُتناقضتان علىٰ النقاشات كافة، ويُشير وجودهما الثابت إلىٰ أنهما كانتا قهريتين، واتّسقت الصورة الأولىٰ مع تصور المحاكم علىٰ أنها موقع للتأخير والتعطيل الدائم؛ حول الطوابير المُمتدة من النساء اللائي يعانين من إجراءات طلب الطلاق المُطَوّلة التي امتدت لأعوام، والتي كانت نتيجة لتثاقل خُطىٰ إجراءات الأحوال الشخصية التي نتجت بسهولة عن استغلال الثغرات التي ابتُلي بها القانون. أما الصورة الثانية فهي حول استغلال النساء لأحكام القانون الجديد لإجبار أزواجهن علىٰ التنازل عن امتيازاتهم الأصيلة أو المماطلة في أداء واجباتهن الزوجية

(١) حول الأسئلة وكيفية ظهورها يُراجع:

R. G. Collingwood, An Essay on Metaphysics (Gatewood edition; Chicago: H. Regnery, 1972); see especially chapter 3, "On Presupposing".

أو المنزلية. ومثلت الصورتان خطرًا علىٰ انسجام العلاقات الأسرية، وخطرًا علىٰ المجتمع بأسره كامتداد لذلك[1]. وعلاوة علىٰ ذلك، وبالرغم من تعارض الصورتين فإنهما تشاركا سمة مهمة وهي أن القانون دائمًا ما يكون عُرضَة للتلاعب والاستغلال، وهي فكرة أثارها كل من طرفي النقاش.

واسمحوا لي هنا أن أُكرر الافتراضات الكامنة خلف ظهور سؤال المرأة في تلك النقاشات لأبين مدىٰ تأسيسيتها: ١- حماية المجتمع واجبة، ٢- انسجام العلاقات الأسرية كوحدة تأسيسية للمجتمع يجب أن تتم حمايتها، ٣- يجب أن تتم تلك الحماية عبر القانون، ٤- والقانون دائمًا ما يكون عُرضة للتلاعب والاستغلال. إن الناتج الحتمي لتلك الافتراضات هو أن الأسرة، ومن ثم المجتمع، دائمًا ما تقع تحت التهديد، وبالفعل، إذا ما اتبعنا الصورتين المذكورتين آنفًا سنجد أنهما تُشيران إلىٰ أن انسجام العلاقات الأسرية دائمًا سيقع تحت التهديد عبر التلاعب بالقانون بطريقة أو بأخرىٰ، سواءٌ أُقِرَت تلك الإصلاحات القانونية الجدلية أم لا.

ويعني الاشتباه في تعرض القانون الدائم للتلاعب فإن الشريعة الإسلامية ستشاركه أيضًا تلك السمة نفسها إذا ما مورِست في إطاره. وعبر المناقشات الدائرة علىٰ أعقاب هذا التعديل كان الاختلاف في تفسير الشريعة موضعًا للتشكيك أيضًا علىٰ أنه مدفوع بأجندات شخصية وسياسية محددة مما يعني وجوب فضحه، حتىٰ المحامون الإسلاميون الذين تحدثت معهم رأوا أن هذا القانون مُحاولة للتلاعب بالإسلام، حينها بادرتهم بسؤال كيف يحدث ذلك إذا كانت التعديلات المُقترحة مُتجذّرة في الشريعة الإسلامية بوضوح، حتىٰ وإن قدمت تفسيرات للشريعة يمكن أن تكون محل خلاف، فأجابوا بالحديث عن دوافع الذين دافعوا عن تلك التعديلات قائلين إنهم قد اختاروا عناصر مُحددة من الإسلام للدفع بأجندة ليبرالية خفية. إن المثير للاهتمام هنا ليس مدىٰ صدق تلك الادعاءات[2]، بل أن الخلاف قد ثار حول الدوافع المُتصورة

---

(1) Mariz Tadros, "What Price Freedom?" Al-Ahram Weekly Online 576, March 7-13, 2002, at http://weekly.ahram.org.eg/2002/576/fe1.htm, accessed August 24, 2011.

(٢) في الحقيقة، كان الادعاء أن المُدافعين عن هذا التعديل القانوني يحملون أجندة ليبرالية صحيحًا، والكثير ممن أعدوا المُسودات الأولىٰ لهذا القانون كانوا قد دعموا إصلاح السادات الاستثنائي لقانون=

للمدافعين عن التعديل القانوني أكثر من النقاش حول مدىٰ قبول الإسلام لتلك التفسيرات. بعبارة أخرىٰ، لقد رأوا أن الكشف عن الدوافع الخفية هو الطريقة المثلىٰ لتفنيد مزاعم السلطة حول إسلامية القانون، لقد كانت تلك الطريقة طريقة شائعة في النقد، فعلىٰ سبيل المثال، نشر مجموعة من علماء الأزهر تصريحًا نقديًا حول هذا التعديل القانوني، عبر هذا النقد ربطوا بين التعديل القانوني وبين الطريقة الغربية الاستعمارية المُبكرة في التلاعب بالإسلام[1].

في الواقع، تبادل كلا الطرفين الاتهامات حول التلاعب بالشريعة لتقديم مصالح خاصة، ومن ثم أصبحت الشريعة موقعًا للتشكيك وللفضح المُستمر الذي يستهدف الدوافع الخفية الراغبة في السلطة، وظلت الشريعة شأنًا مركزيًا في هذا النقاش حتىٰ مع عدم الثقة المتزايدة في الاحتجاج بها. وهكذا نجد أنفسنا قد عُدنا إلىٰ النقاش حول بنية الشك والسلطة الذي أثير في القسم السابق، وعلىٰ كلٍ، هذه هي البنىٰ التي تموضع فيها السؤال حول حقوق المرأة في مصر، أي إنني أؤكد أن السؤال حول حقوق المرأة والشريعة ناتج عن بنية التشكيك القانوني الليبرالية، وعلىٰ هذا النحو، لم يكن هذا السؤال إلا مظهرًا من مظاهر اليقظة الليبرالية الدائمة ضد السلطة وإساءة استخدامها التي ترتبط دائمًا بالتقليد الليبرالي، وهو نتاج من نتاج التقنين الليبرالي لما فُهِم بعد ذلك علىٰ أنه العلاقات الأسرية في مصر.

= الأحوال الشخصية في عام ١٩٧٩، إلا أنهم لم يكونوا راضين عن طريقته، وعندما حكمت المحكمة الدستورية العليا بأن المرسوم الذي أصدره السادات غير دستوري في عام ١٩٨٥ بدأوا في مهمة إعادة تشكيل القانون بوسائل أخرىٰ، وتُشير ديان سينجرمان في وصف ممتاز حول الاستراتيجيات السياسية المعقدة التي اتبعوها لتعديل القانون وتمرير تلك الإصلاحات الجدلية في عام ٢٠٠٠، مُشيرة إلىٰ حقيقة أن الإصلاح كان إصلاحًا إجرائيًا: «كان الإصلاح إجرائيًا مضطلعًا بالأمور الإدارية أكثر من عنايته بأسس القانون، وعلىٰ هذا الأساس تم تسويقه، عندها كان من الممكن إجراؤه وتبريره تاريخيًا وشرعيًا، وساهمت النقاشات التي أثارها التعديل القانوني في «رفع الوعي».

Diane Singerman, "Rewriting Divorce in Egypt: Reclaiming Islam, Legal Activism, and Coalition Politics," in Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization, ed. Robert W. Hefner (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 161-88. 36.

(1) Ibid., 179.

لقد بدأ تقنين ما عُرف بعد ذلك بالأسرة قبل قرن من الزمان في مصر، وتضرب فكرة ضرورة حماية انسجام العلاقات الأسرية في القِدَم الزمني نفسه، وربما أخذت الشروط التي أدت إلىٰ سؤال حقوق المرأة بشكله الحالي مواقعها مع الإصلاح القانوني الذي استهدف المحاكم الشرعية في العام ١٨٩٧، بينما لم تكن كلمة «المجتمع» كما استُخدِمَت في النقاشات سالفة الذكر قد استقرّت إلا في ثلاثينيات القرن العشرين، وأسست التعديلات القانونية في العام ١٨٩٧ للمرة الأولىٰ نظرها القانوني الذي ما يزال قويًا إلىٰ اليوم وهو مفهوم النظام العام الذي تجب حمايته واحترامه من قِبَل المحاكم. وكانت تعديلات العام ١٨٩٧ أيضًا هي ما قصر اختصاص المحاكم الشرعية علىٰ شؤون الأسرة، وفي الوقت نفسه أخذ مفهوم الأسرة الليبرالي كمساحة من السرية والحميمية في الظهور بين الإصلاحيين المصريين، وناقشت تأثير تلك التغييرات المفهومي والوجداني بشكل مطول في الفصل الثاني.

إلا أن إصلاحات العام ١٨٩٧ قد قدمت شيئًا له أهمية كبيرة بخصوص نقاشنا هنا، ألا وهو: التنفيذ الجبري لأحكام المحاكم الشرعية عند الضرورة حتىٰ وإن تطلب الأمر اقتحام منازل الناس، وقد مهدت تلك الإصلاحات السبيل أمام التعديلات القانونية اللاحقة التي مكّنت الأزواج -للمرة الأولىٰ- من أن يطلبوا تنفيذ أحكام الطاعة بحق زوجاتهم جبريًا، وقد استُخدم ذلك لإعادتهن إلىٰ بيوت أزواجهن إذا ما غادرنها، وهي ممارسة تم سنّها في العام ١٩٢٠ وسُمّيت ببيت الطاعة. ومنذ ذلك الوقت فصاعدًا، وحتىٰ إلغاء قانون بيت الطاعة، تمكّن الأزواج من ممارسة العنف القانوني ضد زوجاتهم. إن القضية هنا، بالرغم من ذلك، ليست حول إمكانية حدوث ذلك العنف، بل حول إمكانية وضع تلك الممارسات في إطار مفهومي مُتّسق مع المفاهيم الليبرالية حول الأسرة ومع الشريعة ومع مفهوم النظام العام[1].

---

(١) ويقول رون شاهام في هذا الشأن:« بالرغم من عدم ذكر بيت الطاعة لا في القرآن ولا في السنة احتج قضاة المحاكم الشرعية بأن تلك الآلية تعد ضمانًا لحقوق الزوج المقررة في الشريعة والقانون الوضعي تحت شرط حسن معاملة الزوجة الذي نص عليه القرآن، وشكىٰ القضاة من أن بعض الرجال يستغلون هذا الإجراء لأغراض سلبية مثل حبس زوجاتهم في المنازل وتهديدهن وإجبارهن علىٰ التنازل عن حقوقهن الشرعية، بينما كانت النيّة الحقيقية خلف تلك الآلية هي الحفاظ علىٰ الانسجام في العلاقات الأسرية. وقد ساهم هذا الأسلوب بشكل غير مباشر في ظهور حركات حقوق المرأة التي كانت تناضل بشكل معلن من أجل إلغاء بيت الطاعة». =

وكما أشرت في الفصل الثاني، أدت تلك المفاهيم والحساسيات المُتداخلة إلىٰ نوع خاص من التناقض: فعلىٰ جانب، وُضِعَ الدين في النطاق الخاص الشخصي، ووضعت الأسرة في النطاق نفسه لكن تمت حمايتها عن طريق تدخل الدولة كجزء من مسؤوليتها السيادية في الحفاظ علىٰ النظام العام والدفاع عنه، ويمكننا أن نرىٰ هذا التناقض عمليًا في بيت الطاعة، حيث لم يكن مقصورًا علىٰ أحكام المحاكم الشرعية بل تم تطبيقه أيضًا في «المجالس المِلّية». فتشير المؤرخة القانونية أميرة الأزهري سنبل إلىٰ إن المحاكم القبطية قد مارست أحكام بيت الطاعة أيضًا، واقتبست من أحد الأحكام التي تعود إلىٰ خمسينيات القرن العشرين لتشير بوضوح إلىٰ الصلة بين سلطة الدولة وبين الدفاع عن الأسرة: «إن طاعة الزوجة لزوجها واجبة بمقتضىٰ القانون الكنسي وتقاليد المجلس المِلّي، وهذا لأن الطاعة هي حجر الزاوية بالنسبة إلىٰ الأسرة، وبغض النظر عن القسوة التي يُمكن أن تنتج عن ضمان الأجهزة التنفيذية للتنفيذ بالقوة الجبرية، فدون هذا ستتعرض الأسرة لأخطار جسيمة»[(١)].

وكما أشرت في الفصل الثاني أيضًا لم تكن الصلة بين الأسرة وسلطة الدولة فقط حين تتدخل الدولة في الشأن الديني لتدافع عن الأسرة، بل تمثلت أيضًا في أن بعض الممارسات الدينية -مثل الحسبة- التي عادة ما تنحصر في النطاق الخاص يمكن الآن أن تكون شكلًا من أشكال سلطة الدولة العامة.

بعد ذلك تم إلغاء بيت الطاعة بموجب مرسوم صادر عن وزارة العدل في العام ١٩٦٧ لكن التدخل الجبري الذي ترتب عليه لم يهدأ إلا بوتيرة شديدة البطء عبر قضايا

In Ron Shaham, Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decisions by the Shari"a Courts, 1900-1955 (Leiden: Brill, 1997), 95.

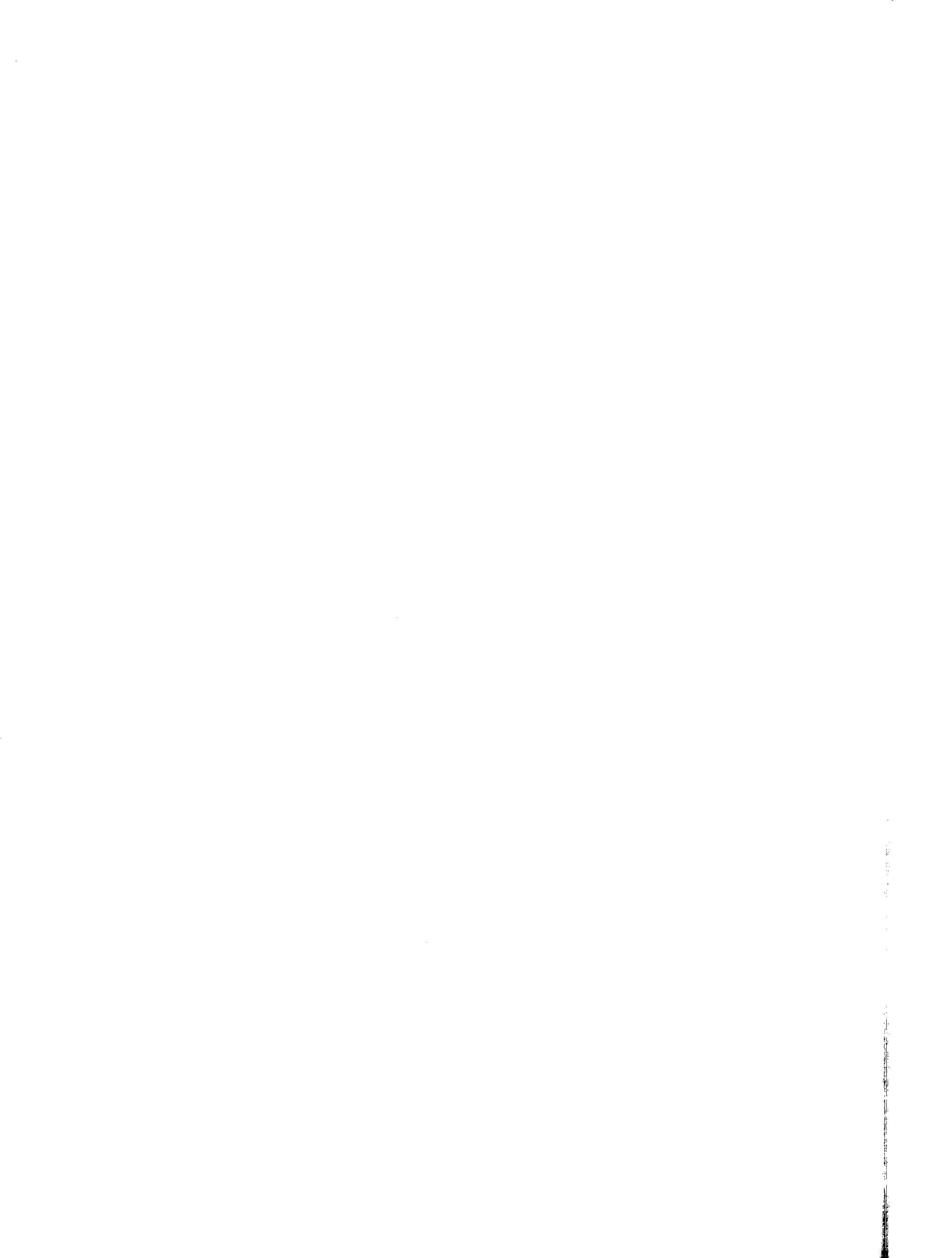
(1) Amira El-Azhary Sonbol, "The Genesis of Family Law: How Shari"ah, Custom, and Colonial Laws Influenced the Development of Personal Status Codes," in Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family, ed. Zainah Anwar (Selangor, Malaysia: Musawah, 2009), 127. At http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-AEAS-EN.pdf, accessed July 31, 2011.

تمت مناقشتها في ثمانينيات القرن العشرين[1]، ثم تم استبدال إجراء آخر ببيت الطاعة، فإن غادرت الزوجة بيت الزوجية يُمكن للزوج أن يتقدم بطلب إلىٰ المحكمة لتُرسل لها ما يُسمىٰ «بإنذار الطاعة» وعندها يتاح لها فقط **٣٠** يومًا للرد، ويُمكن لها أن ترُد بثلاثة طرق، أولها: أن تعود إلىٰ منزل الزوجية، **وثانيها**: يُمكنها أن تتقدم بشكوىٰ حول حالة منزل الزوجية نفسه، كأن يكون غير ملائم للحياة لأسباب تتعلق بالأخلاق -مثل أن يكون بأحد جدران المنزل ثقب يُمكن الجيران كشف ستر المنزل، أو الاتجار بالمخدرات في المنازل المجاورة، أو عدم ملاءمة المنزل لخلفية الزوجة الطبقية- **وثالثها**: أن تشرع بإجراءات الطلاق عبر المحكمة، وإن لم تلتزم بتلك المدة يكون للزوج الحق أن يمتنع عن دفع نفقتها المالية. وبالرغم من إلغاء التدخل الجبري، ظل هذا الإجراء القضائي -كغيره- مرتبطًا باعتبارات حماية الدولة للأسرة والمجتمع والنظام العام كما عرضت في الفصل الثاني. ومن ثم يمكننا أن نتساءل: هل تتمتع المرأة الآن بحماية القانون؟ أم علىٰ العكس من ذلك؛ يهمل القانون حقوق المرأة مع انتشاره المستمر وتشكيكه الدائم وعدم اليقين الذي تنتجه استثناءاته واشتباكه الدائب مع سؤال الدين والسياسة؟ يُمكننا أن نسأل هذا السؤال ليس فقط حول حقوق المرأة بل أيضًا حول الموضوعات الأوسع المتعلقة بالجنسانية والجنوسة التي تُعد حقوق المرأة جزءًا منها.

(1) Carolyn Fluehr-Lobban and Lois Bardsley-Sirois, "Obedience (TA"A) in Muslim Marriage: Religious Interpretation and Applied Law in Egypt," Journal of Comparative Family Studies 21, no. (1990) 1: 39-53.

خلاصة

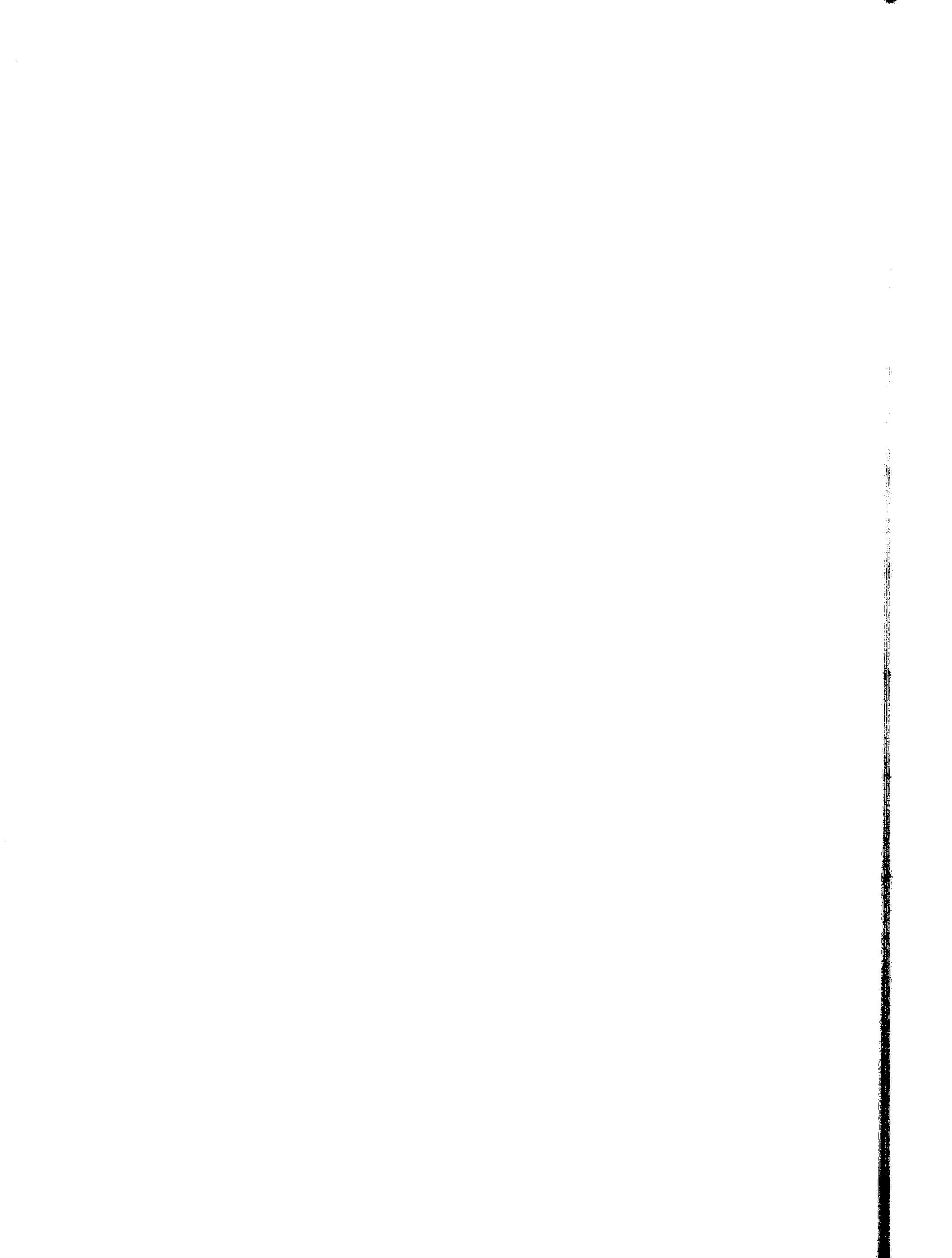
لم أحاول في هذا الفصل أن أرسم حدود نظرية للتشكيك المرتبط بحكم القانون، بل حاولت أن استعرض بعض طرقه عبر مجالات الممارسة القانونية الحديثة المتعددة، لقد أردت أن أستكشف بعض عواقب أنماط التشكيك في القانون نفسه وفي سلطة المفاهيم والممارسات التي توصف بأنها دينية والتي اندرجت تحت حكم القانون. ذلك لأن الشرط القانوني الحديث لا غنىٰ عنه بالنسبة إلىٰ العلمانية كمحيط إشكالي ومن ثم كسلطة تعمل من خلال نشاط من المُساءلة النقدية. لقد نبهتنا هذه المناقشة لأمرين مهمين أود أن أبرزهما هنا، الأول: أن نشاط المُساءلة النقدي هذا يسير جنبًا إلىٰ جنب مع تأكيد القدرة السيادية عبر نطاقات أوسع وأكثر حميمية في الحياة اليومية، **والثاني**: أنه سيستحيل تحديد ما إذا كانت السلطة السيادية علمانية أم دينية من حيث شخصيتها. وما يزال يتعين النظر في عواقب هاتين الحقيقتين. وتختلف بنىٰ السلطة القانونية التي وصفتها في هذا الفصل بشكل صارخ عن مثيلتها التي سنراها في حالة لجنة الفتوىٰ التابعة للأزهر، المتجذرة في مبادئ وأهداف أخرىٰ كما سنرىٰ. وسيمكننا هذا التقصّي للاختلافات بين الجهتين من الحصول علىٰ ملاحظات أعمق حول عمل سلطة العلماني، وسننتقل الآن لدراسة لجنة الفتوىٰ.



الفصل الخامس

ما الفتوى؟

السلطة، والتقليد، ورعاية الذات



الفصل الخامس

ما الفتوى؟ السلطة، والتقليد، ورعاية الذات

لقد فصَّلتُ، في الفصل السابق، في أسلوب ونهج القضاة في المحاكم بُغيةَ فهمٍ أفضل لأشكال الشكّ الذي اجتاح المحاكم والنظام القضائيّ بأكمله، بما في ذلك سلطتهم الإلزاميّة. وفي هذا الفصل، أُفصِّل في الأسلوب والنهج المتَّبَعَيْن من قبل المفتين حالَ إصدارهم الفتاوىٰ، بالإضافة إلىٰ مفاهيم وغايات لجنة الفتوىٰ بالأزهر؛ وذلك من أجل فهمٍ أفضل لطبيعة سلطة هذه اللجنة وللغياب العام للشكّ بداخلها. وأودّ أن أبدأ بسرد المرة الأولىٰ التي شاهدتُ فيها الفتوىٰ؛ إذ تُمَثِّل تلك المرة مخالفةً للجدل حول «الخُلع» والذي سبق ذكره في الفصل السابق.

طلاق المُكرَه:

في صيف عام ١٩٩٤، وقبل إصدار قانون الخلع بمدّة طويلة، كنتُ في مصرَ لإجراء بحثٍ ميدانيّ أوّلي في محاولةٍ مني لصياغة مشروعي البحثي. وظنًا مني أن البحث سيدور حول ممارسة تجويد/تلاوة القرآن، فإنني كنت قد التحقتُ بمجموعة صغيرة من طلّاب الجامع الأزهر الذين كانوا يدرسون التجويد علىٰ يد شيخ متخصص في ذلك العلم. وفي وقت متأخر، وبعد أن أغلقت لجنة الفتوىٰ بالأزهر أبوابها لذلك اليوم، كنا قد التففنا حول الشيخ في غرفته الرئيسة نتلو عليه القرآن.

وفي أثناء ذلك، دخل رجل بدين في غير تؤدةٍ إلىٰ وسط الدائرة ليجلس أمام الشيخ مباشرةً -حتىٰ إنّه كاد ليقع من جرّاء ذلك. بدا علىٰ الشيخ الانزعاج، لذا سأله الشيخ بوضوح عن مسألته، وأجابه الرجل بأن زوجته أكرهته علىٰ تطليقها. رد الشيخ مباشرة: «أكرهتك؟!»، وأجابه الرجل بأن أهل زوجته قدموا إلىٰ منزله وأكرهوه علىٰ تطليقها مهددينه بالسلاح. رد الشيخ في دهشةٍ: «أو أرادت زوجتك ذلك؟». أجاب الرجل بأن زوجته أرادت ذلك بالفعل وأنها غادرت مع أهلها. فأردف الشيخ بسؤال

آخر: «وحين غادرت، هل أخذت زوجتك أي شيء معها؟»، وكان جواب الرجل أنها لم تأخذ شيئًا. هنا، أجاب الشيخ عن المسألة بقوله إنها مسألة منتهية، مما أربك الرجل بوضوح، لذا عقب الشيخ شارحًا بقوله: «هي -أي الزوجة- تكرهك، وبالتالي فالمسألة منتهية».

اعترض الرجل معللًا اعتراضه بأن مثل ذلك التطليق بالإكراه ليس شرعيًا. وأجابه الشيخ بأن ذلك لا يهمّ كثيرًا؛ لأن زوجة الرجل كَرهته ببساطة، وسأله الشيخ متعجبًا عن السبب وراء كونه -أي الرجل- يود أن يكون بصحبة امرأة تكرهه. ثم ضحك الشيخ ونادىٰ شيخًا آخر يكبره في السن ليسمع قصة الرجل. وحين سمعها الشيخ الآخر عقَّب بقوله «إنه لكُرهٌ»، ثم شرح الشيخ للرجل أن الزواج يُبنىٰ علىٰ وفاقٍ من الطرفين، وأنه متىٰ قرر أحدهما أنه لا يقبل ذلك الوفاق، فإن الزواج يُصبح منتهيًا. ثم أردف الشيخ سائلًا الرجل: «وعلىٰ أيّة حال، لمَ تودّ أن تصحب مَن يكرهك؟». لم يجد الرجل جوابًا علىٰ هذا السؤال. وبعد لحظة صمت، طالب الرجلُ الشيخَ بفتوىٰ مكتوبة. فأجابه الشيخ بأن يذهب ليحاول أن يستصدر واحدةً، وأن الكل سيجيبه الجواب نفسه. ومن ثمّ، ترك الشيخ الكبير المجلس عائدًا لعمله، وعاد الشيخ الآخر للحلقة ليجلس بجوار أحد تلامذته يدرسَه التجويد.

أدركتُ أهمية الفتوىٰ من خلال هذه الواقعة، لكنني لم أدرك الأهمية الحقيقية للفتوىٰ إلا بعد الجدل الدائر حول «الخلع» والشكل الذي اتخذه ذلك الجدل. وبالعودة للواقعة المذكورة، فإنها تُظهر أنّ المشايخ قد أيدوا ممارسات تُشبه «الخلع» كثيرًا قبل تقنين «الخلع» في قانون الأحوال الشخصية بمدة طويلة. ولكن الأهمّ من ذلك هو النقاش الذي دار بين الشيخين؛ إذ هما لم يكونا مشغولِي البال كثيرًا بالألفاظ التي قالها الزوج حتىٰ يتأكدوا من مُطابقتها للألفاظ التي يقع بها الطلاق شرعًا، كذلك لم يكونا مشغولين بأي نقاش حول الوئام العائليّ، أو أخطار الطلاق علىٰ المجتمع، أو بأيٍّ من المسائل التي ظهرت مع الجدل الذي دار حول «الخلع»، كما نُوقِش في الفصل السابق. وإنّما كان نقاشهما حول الكراهية، وكيف أنّها تُبطِل أسس الزواج، وعن السبب الذي قد يجعل أيّ شخص يودّ البقاء بصحبة مَن يكرهه. أما في قانون الخلع، فإنّ الزوجة تكون مُطَالَبة بأن تُقرّ، وفق صيغة قانونيّة، بأنها تبغض حياتها مع

زوجها مما يجعلها «تخاف ألا تُقيم حدودَ الله»؛ فالتركيز هنا هو علىٰ التخوّف من عدم إقامة الحدود وما قد يترتب علىٰ ذلك من تنافر. وهذا ضد الفتوىٰ تمامًا. أو بعبارة أخرىٰ، لم تتشارك الفتوىٰ في التخوفات نفسها التي حرَّكت الجدل حول «الخلع»، والتي صيغت علىٰ خلفيتها الصيغة القانونية للخلع. فلم تتشارك فتاوىٰ لجنة الفتوىٰ بالأزهر في كثيرٍ من المفاهيم والحساسيات التي رأتها محاكم الأحوال الشخصية، والقانون المصري بشكل عامّ، حاسمة. ولقد رأينا جوانب من ذلك في المقارنات التي عُقِدت في الفصل الثاني.

وبالرغم من ذلك، فإن تعريف الفتوىٰ سلبًا بأنه ينقصها ما يستوجبه القانون هو تعريف لا يمكن أن يكون كافيًا. لذا؛ يتوجّب علينا إذا ما أردنا فهم سلطة الفتوىٰ، أن نفحص كيفية ممارستها، وكيفية عمل عناصرها، وكيف يختلف ذلك عن «الشكّ» في القانون، كما رأينا من قبل.

السلطة، والزمن، والإبداع في التقاليد الإسلاميّة:

يوجد القليل مما كتب عن الشك الذي اجتاح حُكم القانون الحديث، لكن يوجد أقلّ من ذلك عن سلطة الفتوىٰ. فبالرغم من أنه من المعروف أن الفتوىٰ تُعَدُ وسيلةً مركزية لممارسة السلطة الإسلاميّة، إلا أن الغالب الأعمّ من الأدبيّات العلمية يجنح عن ذلك إلىٰ التركيز علىٰ دور الفتوىٰ كأداة وكتعبير عن الإبداع الفقهي والتغير[١]. إذ يبدو أن التركيز علىٰ كيفية أقلمة الفتوىٰ لمذاهب ثابتة مع ظروف دائمة التجدد هو أمر جديد مقارنة بالتركيز علىٰ قدرة الفتوىٰ علىٰ تأمين السلطة في ضوء ظروفها المستجدة.

يبرز هذا التركيز كرد مهم علىٰ تفسيرات قديمة ومنتشرة حول التقاليد الإسلامية. إذ ترىٰ تلك التفسيرات، والتي يُمَثَّلُ لها بأعمال عالم الإسلاميات جوزيف شَاخْت المؤسِّسة[٢]، أنّ التقاليد الإسلامية قد حدثَ فيها، منذ بدايتها، فجوة متسعة بين الأصول والمبادئ من جهة والحياة العمليّة من جهة أخرىٰ. وترىٰ أيضًا تلك

---

(١) يتواجد الكثير من هذه الأدبيات العلمية في حقل التاريخ والدراسات العلمية. لكن علىٰ كلٍ، فإن الافتراضات المُضمَّنة فيها لهي شديدة الذيوع.

(2) Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law)Oxford: Clarendon Press,(1946

التفسيرات أنّ هذه الفجوة قد بدأت في القرن العاشر تحديدًا مع المذهب الإسلامي الذي دعا إلىٰ «غلق باب الاجتهاد» -والاجتهاد هنا يُنظر إليه علىٰ أنه نوعٌ من أنواع التفسيرات الفقهيّة غير المقيّدة نسبيًا بالأحكام الفقهية السابقة عليها. ويُرىٰ أيضًا أنّ كل ما تُرِكَ للمفتين بعد ذلك ما هو إلّا التقليد ألا وهو: إعادة إصدار الأحكام الفقهية السابقة. وأصبحت تلك الفجوة، بين الأصول والمبادئ من ناحية والحياة العمليّة من ناحيةٍ أخرىٰ، مشكلة لا علاج لها دون الإبداع الذي هو شرطٌ رئيس للاجتهاد، وهي مشكلةٌ باتت أكثر حدّة مع بزوغ الدولة الحديثة والتغيّر السريع الذي رسَّبَته.

وكما قلتُ سابقًا، فإن الدراسات عن الفتوىٰ إنّما هي نقد لتلك الرؤىٰ القديمة. وقد استوحت تلك الدراسات من وائل حلاق الذي حاجج في مقالِه المُبدع بأن مذهب «غلق باب الاجتهاد» لم يكن منتشرًا بين المسلمين كما افترض شَاخْت[1]. وقد سعىٰ العلماء المختصون، منذ مقال حلاق، إلىٰ إظهار أنّ الاجتهاد قد استمر، خصوصًا في أعمال المفتين وفتاواهم[2]. وقد حاجج هؤلاء أيضًا بأنّ المفتين، حتىٰ دون الاجتهاد، ظلوا يبدعون بهدوء، تحت غطاء التقليد وإعادة إصدار الأحكام السابقة، في مواءمة أحكام يُزعم لها الصلابة مع الاحتياجات اليوميّة[3]. وهكذا، فإنّ الفجوة

---

(1) "Was the Gate of Ijtiha?d Closed?" International Journal of Middle East Studies16, no. 1 (1984): 3-41.

(٢) يقول برينكلي مِسّك: «تبعا للرأي الخلافي القائل بغلق باب الاجتهاد، فإن نجاحات المدافعين عن التفاسير الجديدة ستؤول إلىٰ لا شيء في الأخير. وقد وصف فيبر هذا الحدث الفاصل داخل المدونة الشرعية عام ٩٠٠ للهجرة بأنه علامة فاصلة أدت إلىٰ بلورة المذاهب الفقهية الأربعة، وفي الوقت نفسه، إلىٰ إنهاء أية إضافات جديدة لهذه المدونة ... وعلىٰ كلٍ، فقد رفض علماء ذوو عقول هائلة هذه العقيدة ونحّوا جانبًا المعتقدات الدوغمائية والمتعصبة للمذهب مؤيدين الاجتهاد وإعادة النظر في الأصول من قرآن وسنة كأمثال ابن تيمية (١٣٢٨م)، والشوكاني باليمن في القرن التاسع عشر. وبعيدًا عن هؤلاء الأعلام، فقد كان المفتون العاديون للإسلام هم من مدوا المدونة الشرعية بآليات تفسيرية عن طريق الاجتهاد في فتاواهم والذي كان يتم بصورة دائمة وخفية.» وتعدُ ملاحظات مِسّك الإثنوجرافية عن الفتوىٰ مثيرة للاهتمام إذ جعلته لا يصب تركيزه علىٰ الأبعاد المذهبية، وإنما علىٰ صيغة كتابة الفتوىٰ، وعلىٰ الطرق التي عكست سَمتًا Habitus سلطويًا.

(٣) خُصص عدد كامل من مجلة Islamic Law and Society (Vol. 3, no. 2, 1966) لمناقشة هذه النقطة بالإضافة لمناقشة التقليد والاجتهاد. انظر إسهامات شيرمان جاكسون في: =

بين الماضي الثابت والحاضر دائم التغير والمستقبل قد رُدِمَت من خلال الفتوىٰ. وأصبحَ يُنظَر للفتوىٰ، علىٰ إثر ذلك، بصورة أساسيّة ولا مناصَ منها، باعتبارها أداةً وتعبيرًا عن التغيّر الفقهي والتأقلم. واعتُبِرَت الفتوىٰ علىٰ أنها، بالأساس، تصريحات وآراء فقهية رسميّة. ونشأ، نتيجةً لذلك، اهتمامٌ بدراسة أنماط التفكير وأساليب التبرير المتضمّنة في الفتاوىٰ، كما ترتّب علىٰ ذلك نشوء اهتمام بدراسة الأساليب التي أصبحت تتعامل مع التغيّر الحديث المثير للجدل[1].

لقد علّمتنا هذه الدراسات الشيءَ الكثير، لا سيّما فيما يتعلق بمدىٰ التنوّع والتعقيد في صيغ الحجج التي يستدلّ بها المفتون علىٰ فتاواهم. كما إنّ تلك الدراسات تثير فكرة مهمة عن كون (التراث الإسلاميّ) مساحةً ممتدة من الحجج والتفسيرات المبنيّة علىٰ القرآن والسنة. ولكنّي قلقٌ من أنّ التركيز الحصري لهذه الدراسات قد انحرف بعيدًا عن دراسة أبعاد أخرىٰ مهمة للفتوىٰ. فنجد، مثلًا، أنّ الصورة التي تنقلها هذه الأدبيّات عن الفتوىٰ، باعتبارها إجابات فقهيّة عامّة عن أسئلة تشاركها العمومَ نفسَه، تتناقض بشدة مع (الطرق الشخصيّة والمرهونة بالوقائع المحددة) التي شاهدتها بأمّ عيني. ففي تصوير الفتوىٰ علىٰ أنّها تصريحات وآراء فقهية رسمية، وبالتالي علىٰ أنّها نوع من أنواع القوانين التقليدية، تحجيمٌ لبُعد أخلاقيّ يدخل في صُلب ممارسة الفتيا، ولا يتجزأ عنها -كما سيتّضح عند مناقشتي للجنة الفتوىٰ بالأزهر. كما يتجاهل التركيز

= "Taqlid, Legal Scaffolding, and the scope of legal injunctions in the post-formative theory: Mutlaq and "Aam in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi", 195-92.

وانظر أيضا مناقشته الأخيرة في:

"Kramer vs Kramer in the tenth/sixthtenth-century Egyptian court: post-formative jurespudence between Exigency and Law", Islamic Law and Society 8, no. (2001) 1:27-51

(١) انظر، علىٰ سبيل المثال:

Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers, eds., Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

فكما أوضحت من قبل في ملاحظة سابقة فإن الاستثناء الوحيد لما أنا بصدده من تفصيل عن الفتوىٰ هو عمل برينكلي مِسّك انظر، مثلًا:

"Media Muftis: Radio Fatwa in Yemen", in Masud, Messick, and Powers., eds Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas, 310-22

علىٰ صيغ الحجج وأنماط التبريرات المُتّبَعة لإقناع متلقي الفتوىٰ حقيقةَ أنّ معظم الفتاوىٰ لا تتضمّن تبريراتها المُفصَّلة، وبالتالي فهي غير معنيّة بإقناع الناس بصحة الرأي فقهيًا. وهكذا، فإنّ التركيز علىٰ الحجج الفقهيّة والإقناع، بالرغم من أهمّيته، لا يفسّر سلطة الفتوىٰ بشكل كامل، والتي لا يُمكن اختزالُها إلىٰ محض الإقناع أو الإكراه.

والحال أنّ هناك ما هو أكبر من ذلك، إذ تُعَقِّدَ المقاربةُ التي تتبعها هذه الدراسات الجديدة سؤالَ سلطة الفتوىٰ بشكل غير ضروريّ، صانعةً بذلك معضلة لا تلتفت إليها الدراسات إلا لمامًا، بل وقد لا تدركها بالمرّة. ويمكن صياغة هذه المعضلة علىٰ النحو التالي: كيف للفتوىٰ أن تحتفظ بسلطتها القائمة حصريًا علىٰ فرضية أنّها تقوم بتطبيق أحكام فقهية (أثريّة)، ممثلةً في التقليد كمثالٍ، في حين أنّ الفتوىٰ تقوم في واقع الأمر بتغيير تلك الأحكام دومًا، عن طريق الاجتهاد مثلًا؟ لجأت المحاولات القليلة لحلّ هذه المعضلة الواضحة، في الأغلب، إلىٰ افتراض وجود نوعٍ من أنواع التلاعُب أو الخداع، مُضَمِّنةً حتىٰ خداع النفس، من قبل المفتي بُغية الحفاظ علىٰ مجموعة مصالح مُحددة سلفًا. بيد أنّ ما تقوم به تلك التفسيرات هو محض إبراز صورة مخفية في أثناء أغلب هذه الدراسات، ألا وهي صورة لمفتٍ يحمل وجهات نظر مسبقة ومصالح محددة سلفًا ويقوم بتشكيل الأدبيّات الفقهيّة للخروج بفتوىٰ تتماشىٰ مع آرائه ومصالحه. وبذلك، تكون الفتوىٰ تمثيلًا زائفًا بشكل واضح عن الماضي، ممّا يترتب عليه أن تُصبح الفتوىٰ وسيلة لتأمين غايات لا تملك أية علاقة جوهرية مع الفتوىٰ ذاتها. كما تفسح مثل تلك النظرة الذرائعيّة للفتوىٰ المجالَ لفكرة مفادها أنّ علاقة المفتي بطالب الفتوىٰ هي علاقة خداع. وتوجد مثل تلك الفكرة حتىٰ في بعض النقاشات الثاقبة حول الفتوىٰ.

يمكننا هنا أن نتأمل، علىٰ عجل، نقاشًا علميًا ضليعًا بواسطة شيرمان جاكسون[1] حول فتوىٰ أصدرها قاضي ومفتي مصر في القرن السادس عشر بدر الدين القرافي. إذ يكتب جاكسون فيما يتعلّق بالتقليد:

(1) Jackson, "Kramer versus Kremer," 27-51

«بدلًا من العودة إلىٰ النصّ مباشرة في محاولة لإعطاء تفسيرات جديدة للمصادر . . . أجاب الفقهاءُ عن التغير واللوازم غير المرئيّة باستحضار تقسيمات، استثناءات، مصطلحات، وسوابق جديدة من داخل أصول المذهب نفسه. وهو الأمر الذي مكّنهم من تشييد، لا اختراع، استنتاجات جديدة تجلب لهم صلاتها الواضحة بالسلطات القائمة بالفعل، القبولَ داخل المذهب الفقهي ككل»[١].

اختار جاكسون عباراته بحذرٍ. فقد طرح التشييد -من مادّة موجودة بالفعل- كضدّ للاختراع الذي قد يكون من مادة موجودة بالفعل وقد لا يكون كذلك. ومع ذلك، فإن مجاز التشييد يتضمّن امتلاك المفتي لمخطط ذهنيّ مُسبَقٍ يتجه نحوه بالتشييد. لكن، ألم يكن التأكيد علىٰ أنّ المفتي قد علم أن التقسيمات، والاستثناءات، والمفاهيم الموجودة بالفعل في المذهب الفقهي تلبّي المواقف غير المرئية ليكون احتمالًا له درجة القبول نفسها؟[٢] قد يبدو هذا الفارق تافهًا، ولكن تظهر تضمينات مجاز التشييد في آخر مقاله لتسبب بعض الارتباك. فمن جهة، نجده يقول إن الفقيه عليه مواءمة آرائه الخاصّة مع الآراء الموثوقة داخل المذهب:

«كان علىٰ الفقيه المسلم، تحت وطأةِ التقليد، أن يُساير الخيالات المظنونة التي تفيدُ بأنّ القانون القائم يمثل إرادة الله الأبديّة. بخلاف الأجهزة القضائية الحديثة التي تمتلك سلطة إبطال القانون القائم . . . فلم تكن مهمة القرافي سهلة تتلخص في مجرد تفسير القرآن والحديث . . . بل كانت مهمته مواءمة رأيه الخاص في الصراع القائم مع

---

(1) Ibid., 29

(٢) يوجد في الأدبيات الكثيرة المتعلقة بالنظرية القانونية الغربية أدبيات خاصة حول ما إذا كان القضاة يصنعون القانون أم أنهم يكتشفونه. ويوجد أيضا لكلٍ من هذين الرأيين حجج مقبولة. وعلاوة علىٰ ذلك، فإن هذه النقاشات تُظهر أن سؤال التفسيرات القضائية ليس سؤالا بسيطًا يمكن الجواب عليه بسهولة إما/أو؛ إما صنع قوانين جديدة، أو مجرد اكتشاف قوانين موجودة بالفعل. وعليه، فأن يذهب جاكسون مع رأي التشييد لهو أمر غريب. انظر، لنقاش ثري حول هذه المسألة:

Franklin G. Snyder, "Nomos, Narrative, and adjudication: Toward a Jurisgenetic Theory of Law," Williamd and Mary Review 40 (May 1999): 1623-703

أصول المذهب المالكيّ القائمة بالفعل، عن طريق إبراز موقفه بطريقة تبيّن صلته الجينيّة بالمذهب المالكيّ»[١].

ومع ذلك، يتحدث جاكسون عن التحايل علىٰ آراء المذهب المُتَّبَعة:

«أصبح الفقيه متىٰ أراد التصريح بآرائه حول مسألة فقهية معينة، تحت وطأة التقليد، يأخذ بالمشهور في المذهب ككلّ. ومتىٰ وجد الفقيه آراءه تتعارض والمشهور، كان عليه أن يجد طريقة للتحايُل علىٰ الرأي المشهور أو إزاحته بأن يزعم أن بعض الآراء الأخرىٰ كانت تستحق رتبة المشهور، أو أن هناك عددًا أكبر من الفقهاء الآخرين أيدوا رأيًا مختلفًا، أو أن يدعي الفقيه أنه لم يوجد رأي مشهور في المسألة أصلًا، وأن هناك مصادرَ أخرىٰ كانت قد سوَّت المسألة بطريقة مختلفة»[٢].

لكن أيهما الصحيح؟ فهل المفتي هو مَن يوائم رأيه مع المتَّبَع من المذهب؟ أم أنّ المفتي يوائم المذهب مع آرائه عن طريق التشييد والتحايل؟ يبدو أن جاكسون قد ذهب مع الإجابة الأخيرة في نهاية المطاف؛ فيقول قرب النهاية:

«لم تكن الغاية الأسمىٰ من صناعة الفتوىٰ مجرّد تقديم آراء جديدة ومبدعة، بل كانت الغاية هي الحصول علىٰ دعم المذهب ككلّ. فقد كان الفقهاء المسلمون عاجزين عن إبطال القانون القائم متىٰ وُوجِهوا بظروف جديدة أو بقواعد أصبحت لا تخدم وظيفتهم التأمليّة الأصليّة. فقد كان عليهم أن يبحثوا عن طرق للتحايل علىٰ تلك القواعد أو أن يُلَطِّفوا أكثر آثارها سفاهةً»[٣].

أو بكلمات أخرىٰ، فإن السلطة المبدعة للفتوىٰ صارت تتحصل من خلال نوع من أنواع التلاعب أو التحايل. فقد لاحظ جاكسون ذات مرة أن «القرافي يظهر نفسه علىٰ أنه المدافع الحذق صعب المراس الذي لا يفهم الفقه فحسب، وإنما يفهم أيضًا الأبعاد النفسيّة لصنعته ... إنّ المرء ليشعر بأن دعوات الاستعطاف والمنافع الشخصية كانت جزءًا لا يتجزأ من استراتيجيّة القرافي في نهاية الأمر.» (ص ٤٥).

---

(1) Jackson, "Kramer versus Kremer," 39.

(2) Ibid., 33.

(3) Ibid., 49-50.

إن تصوير سلطة الفتوىٰ علىٰ أنها مبنيّة أساسًا علىٰ التلاعب أو الخداع لهو تفسير مخلّ. فلا يستطيع مثل ذلك التصور أن يفسّر الاختلافات التي شاهدتها بين المحاكم القضائية ولجنة الفتوىٰ بالأزهر حول السلطة. أضفْ إلىٰ ذلك، أن هذا التصور يؤدّي إلىٰ فصلٍ حاد بين المفتي ومذهبه بإرجاع علاقة المفتي بالمذهب إلىٰ محض علاقة ذرائعيّة. ويحول هذا التصور عن الفتوىٰ، أيضًا، دون البحث حول مدىٰ إمكانية تشكل الفتوىٰ من خلال المذهب، والممارسة، والتقاليد الأعمّ التي يتمسك بها المفتي وطالب الفتوىٰ علىٰ السواء إذا ما نُظر إلىٰ الذرائع علىٰ أنها موجودة أصالةً.

ومع ذلك، لا يجب تفسير الفتوىٰ علىٰ أنّها، قبل كل شيء، اصطلاحات أبدعها التقليدُ في مواجهة تغيُّر مستمر. وتتشارك ردة الفعل الناقدة، والتي أدت لهذا التأطير للفتوىٰ، في افتراضات أكثر عمقًا وتشكّكًا مع الآراء التي أتت لتنتقدها. بل وتعدّ هذه الافتراضات أكثر شيوعًا إذا ما تمّ تخطّي الأدبيات المتعلقة بالفتوىٰ؛ إذ تؤدي مفاهيم كالزمانية، والتقليد، والإبداع، والتقليد إلىٰ ارتباك حول مفهوم السلطة بالأخص؛ وبالتالي، حول مفهوم سلطة الفتوىٰ علىٰ وجه التحديد. سأناقش هذه الافتراضات، باختصار، لكي أُظهرَ كيف أنها تُضيِّق وتُربِك فهمنا عن السلطة، ولكي أفتح المجال أمام أسئلة مختلفة غير مقيدة بالإبداع المذهبي حول الفتوىٰ.

أول تلك الافتراضات هو أنّ التقليد، متجذرًا في التشبّه والمحاكاة، يُعد بالضرورة ضدًا للإبداع. لكن هل من الصائب افتراض أن الإبداع والتقليد هما بالضرورة أضداد لبعضهما البعض؟ أليس من الممكن أن يحتاج المرء لإبداع كبير حتىٰ يتمكن من تقديم تقليد محكم؛ كما هو الحال مع الممثل الهزليّ الذي يحاكي رئيسًا أو شخصية سياسية مشهورة، أو كما هو الحال مع الممثل الذي يحتاج إلىٰ مهارة إبداعيّة كي يُساير النص جيدًا ويسلم نفسه إليه؟ هنا، يتداخل الحدّ الفاصل بين الإبداع والتقليد مع معايير أكثر تعقيدًا لتقييم الأداء المناسب. لا يقتصر هذا التداخل علىٰ خشبة المسرح فقط، بل يُعَد مرضًا مستوطنًا في معاييرنا العامة التي نتبعها لتحديد ماهية المبدع وماهية المقلد؛ كما تُظهر المناظرات المستمرة حول قانون حماية الملكية[1]. فإذا كان الحد الفاصل

---

(١) انظر:

Julie E. Cohen, "Creativity and Culture in Copyright Law," University of California Davis Law Review 40, no. (2006) 1: 1151-205

يمكن أن يُشَوَّش بهذه البساطة، وإذا كانت المعايير الخاصة بتمييز المبدع من المقلّد موطنًا للطعن، فهل يمكن ببساطة افتراض أنهما ضدان؟ وبالتالي، هل يمكن افتراض أن الفتوىٰ تغيّر، بإبداع، المذاهب القديمة تحت غطاء الحفاظ عليها؟

دعوني أذهب بهذه النقطة إلىٰ بعد أكثر عمقًا لمُساءلة افتراض ثانٍ يتمتع بقبول أكثر عمقًا، ألا وهو أن الإبداع شرط أساسي للتقاليد حتىٰ تتمكن من التكيّف مع الزمن. فهل هذا الافتراض صائب بما لا يدع مجالًا للشك؟ ليست المسألة فيما إذا كان هناك حاجة للإبداع في بعض المواقف والحالات أم لا، بل إن سؤالي حول فكرة مفادها أنّ الإبداع هو مطلب عام للتقاليد كي تبقىٰ علىٰ قيد الحياة عبر الزمن وتظل وثيقة الصلة به. أؤمن بأن هذه الفكرة تتفرع عن افتراض مهم حول الزمن نفسه؛ حول طبيعة الماضي، والمستقبل وارتباطهما ببعضهما البعض، والكيفية التي يُسيِّران بها الحاضر، والشعور بالاستقرار، والتدفق. فهناك افتراض مفاده وجود صدع بين الماضي والمستقبل، ويأتي الأخير في هذا الافتراض، بشكل عام، بمواقف وظروف جديدة ليست مغايرة فقط لنظيرتها في الماضي، بل هي مواقف وظروف تحمل دومًا إمكانية وجود عناصر جديدة بشكل غير قابل للاختزال. وبالتالي، فلكي تُفهم هذه المواقف تمام الفهم ولكي يُتأقلم معها بشكل لائق لا يمكن أن يعتمد المرء علىٰ الماضي الثابت؛ إذ يُعد الاعتماد الحصري علىٰ طرق التفكير السالفة، واستخدام التشبيهات والنماذج الفائتة مخاطرةً من شأنها تفويت ما هو غير قابل للاختزال في الحاضر والمستقبل. وهذا بدوره يعني المخاطرة بأن يفقد المرء صلته بالحاضر والمستقبل لأن العناصر غير القابلة للاختزال تتراكم عبر الزمن. إننا جميعًا علىٰ دراية بهذه الافتراضات المتعلقة بالتاريخانية الحديثة[١]، فقد شكلت هذه الافتراضات تصورنا السائد عن الأزمة المحورية للتقاليد؛ ألا وهي أن حنين تلك التقاليد للماضي قد خنق إبداعها مما أسلمها إلىٰ أن تكون غير ذات صلة بالجِدّة novelty المستمرة

---

(١) يمكن الوقوف علىٰ إسهاب مفصل حول هذه النقاط في:

Reinhart Koselleck, "Time and Revolutionary Language," Graduate Faculty Philosophy Journal 9, no. (1983) 3, and Futures Past: on Semantics of Historical Time, trans. Keith Tribe (Cambridge, MA: MIT Press, 1985).

للمستقبل. ولكن يجب علينا أن نحطاط، عند التحليل، من استبدال التوق إلىٰ الجديد بالحنين إلىٰ الماضي، وأن ننظر بتمعن في الافتراضات الزمنية المُعبر عنها في التقاليد المختلفة وفي الخبرات الزمنية لمن يتمسكون بتلك التقاليد.

ولنأخذ مثالًا واحدًا: اختلف علماء الإسلام لعدة قرون -حتىٰ القرن الثامن تحديدًا- حول مسألة حكم الأعمال قبل ورود الشرع وكيفية الحكم عليها وفقًا لما يقدمه الشرع من تصنيفات. قد تبدو هذه المسألة الخاصة بالحكم بأثر رجعي قابلةً للفهم تمامًا بعد البعثة والانتشار المبكر للإسلام. لكن تحت وطأة الافتراضات الزمنية الخاصة بالتاريخانية الحديثة، فإنه سيكون من الصعب فهم لماذا ظلت مثل هذه النقاشات ممتدة لقرون عدة (لفهم استمراريّة مثل هذه النقاشات لقرونٍ عدّة). ويُمكن اعتبار تلك النقاشات مقلوب النقاشات الإسلامية الشائعة اليوم، والتي ظهرت بدايةً في القرن الثامن، حول كيف وما إذا كان الوحيُ ومقولاته ينطبق علىٰ الأعمال، لا سيّما الحديث منها، بعد وروده. وقد حاجج كيفن راينهارت[1]، وهو الذي فصّل في هذه النقاشات، بأن هذه النقاشات كانت وسائل لتحديد المواقف من مسائل حرجة داخل التراث الإسلامي والتي لم يكن بالإمكان مناقشتها بشكل مباشر. ولكن يبرز الانشغال بالأعمال التي كانت قبل ورود الوحي لا التي أتت بعده أن (الافتراضات الزمنية) المختلفة كانت تعمل بالفعل. وقد ذهب أحد أكثر الأقوال شهرةً في هذه المسألة الممتدة إلىٰ أن حكم هذه الأعمال -أي التي كانت قبل ورود الوحي- هو التوقف لأنها لا حكم لها في ذاتها إلا بالشرع. وهذا يقلب الافتراضات الزمنية للتاريخانية الحديثة رأسا علىٰ عقب؛ إذ يمثل الماضي هنا حالة الغموض، بينما يُعد الحاضر والمستقبل ثابتين. وبالتالي، فسيُعلىٰ من شأن مهارات وقدرات أخرىٰ غير الإبداع في ظل تلك الافتراضات.

لم يُعَد الإبداع أبدًا من الشروط المؤهلة للجنة الفتوىٰ بالأزهر وفقًا لمن تحدثت إليهم من المفتين، وإنما كان السنّ الكبيرة والخبرة من تلك الشروط. فهل يمكن أن يكون السبب وراء ذلك هو أن السن الكبيرة والخبرة يمنحان المرء القدرة علىٰ التمييز،

(1) Kevin Reinhart, Before Revalation: The Boundaries of Muslim Moral Thought (Albany: State University of New York Press, 1995).

عن طريق ملاحظة تفاصيل دقيقة، بين تشابهات الماضي والحاضر؟ قد واجهت، بالفعل، الحجة التي تفيد بأن الكائنات البشرية في علاقاتهم بعضهم ببعض -كإخوة، أحباء، أعداء، عشيرة، تجار- لم يتغيروا أبدًا، وأن الشريعة حرَّمت كل ما تحتاجه تلك العلاقات من تحريم حتىٰ تنضبط هذه العلاقات بشكل سليم. وهكذا، فقد تؤدي الافتراضات الزمنية المختلفة إلىٰ الإعلاء من قيمة الفراسة وقوة الحافظة في مقابل الإبداع(١). ليست المسألة هنا تتعلق بمدىٰ صحة أي من هذه الافتراضات، وإنما تتعلق بالكيفية التي تشيد بها تلك الافتراضات الماضي والمستقبل والعلاقة بينهما، والمهارات والقابليات المناسبة للذات التي تُستثار بتلك الافتراضات، وبالطريقة التي تُسيِّر بها (خبرات البشر الزمنية) وتفسيراتهم للأحداث.

قد يستغرب القارئ من أن كلمة Creativity (والتي تعني الإبداع) لم تُصَكّ إلا في القرن التاسع عشر بداية من الإنجليزية مرورًا منها إلىٰ الفرنسية والألمانية. وبالرغم من تأكيد كثير من الترابطات المفهومية علىٰ أن المصطلح كان موجودًا من قبل ذلك، إلا أن صكّه أعلنه مصطلحًا مستقلًا وحاملًا لقيمة جديدة مجردة من الممارسات التفصيلية التي شكلت كيفية استخدامه وقيمته من قبل. إذ ارتبط بالمفهوم الحداثي عن الزمن، وقد مُيِّز بتصور محدد عن الحرية -وهو تصور ذو طابع جمالي (استاطيقيّ)- أصبح الآن جزءًا لا يتجزأ من الذات، كما أوضح جون هوب ماسون (٢) في دراسته لجينالوجيا ظهور المصطلح، وتعبيرها الحقيقي عن نفسها(٣).

---

(١) انظر نقاش ماري كارُوثرز حول أن الحافظة كان يُعلىٰ من شأنها في فكر وممارسة أوروبا الوسيطة بطريقة مشابهة للإعلاء من شأن الإبداع في يومنا هذا.

Mary Carruthers, The Book of Memory: A Study of Memory in Medival Culture (Cambridge: Cambridge University Press: 1992).

(2) John Hope Mason, The Value of Creativity: The Origins and Emergence of a Modern Belief (Burlington, VT; Aldershot, England: Ashgate, 2003).

(٣) يظهر هذا تحديدًا في ظل النظام القضائي الليبرالي الحديث؛ إذ هو مرتبط بحرية التعبير وتنمية الشخصية. انظر:

Edward J. Eberle, Dignity and Liberty: Constitutional Visions in Germany and United States (Westport, CT: Praeger, 2002); James Q. Whitman, "Two Western Conceptions of Privacy: Dignity Versus Liberty," Yale Law Review 113, no. 6, (2004): 115-222.

بعبارة أخرىٰ، تعد فكرة أن الإبداع شرط ضروري لنجاح التقاليد فكرة وليدة لافتراض حداثي محدد عن الزمن وعن الذات وحرياتها الجوهرية. وعلىٰ كلٍ، فليست تلك الافتراضات بدهية كما يُفترض، كما أنّها ليست الوحيدة التي يتمسك بها البشر. وكما أشرنا سابقًا، فإن افتراض وجود مستقبل من التجدد المستمر يتواجد جنبًا إلىٰ جنب مع افتراض أن الحاضر والمستقبل ثابتان في الجدالات الإسلامية المعاصرة[1]. مما يوجب علينا الالتفات إلىٰ الخبرات الزمنية المختلفة داخل التقاليد الواحدة، كيفية تعايشهم، والكيفية التي تُحَل بها النزاعات بينهم، وطيف المهارات وأنواع الذوات التي تحددها هدفًا لها، والكيفية التي يسيرون بها خبرات البشر الزمنية بإزاء الأحداث، ومعايير التغير. كما يتوجب علينا أن نكون حذرين حتىٰ لا نحلل تقاليد أخرىٰ علىٰ أساس مجموعة ضيقة من الافتراضات عن الزمن والذات كما يوضح التركيز علىٰ الإبداع التقليدي.

بالإضافة إلىٰ ذلك، تميل هذه الافتراضات إلىٰ تشويش فهمنا عن السلطة مما يفتح المجال أمام إمكانية دمج السلطة المتجذرة في الماضي بالقهر المصاحب للسلطوية. إذ يضمن التجدد المستمر للزمن أن أية سلطة ترتكز علىٰ الماضي سيصبح مآلها أن تنفلت من عقالها مع الظروف التي جعلتها تظهر بدايةً؛ إذ كانت الظروف ملائمة لها وقتذاك. فينبغي، إذن، أن تصبح السلطة خاضعة للمساءلة والحرية الخلّاقة إذا ما أرادت السلطة أن تظل ملائمة للظروف. وبالتالي، تصبح أية سلطة مرتكزة علىٰ الماضي في مواجهة ظروف دائمة التغير سلطة غير ملائمة تقمع الإبداع والحرية اللازمين إما لتعديلها أو تغييرها بالكليّة. فتجتمع، في نمط التفكير هذا، الفرضيتان الحداثيتان المتعلقتان بالإبداع والحرية لتقويض سلطة الماضي وما تطلبه من احتذاء وتكرار وتحويلها إلىٰ سلطة تقمع الحرية الخلاقة للذات[2].

---

(١) للتوضيح: لا أقصد هنا أن التغير لا يحدث إطلاقًا. فلا شك أن الأشياء تتغير. لكن، كون التغير إبداعًا جذريًا وكون أن المستقبل يأتي دومًا بكل جديد بشكل جذري لهو أمر مختلف تماما تتداخل معه معايير أكثر تعقيدًا وأكثر قابلية للنقض. فلو كان من الواضح جدًا أن المستقبل يأتي دومًا بحداثة Novelty جذرية فهذا، ببساطة، لأننا نحن من افترضنا هذا مما يجعل هذا الفرض جزءًا من وصفنا، خبراتنا، آمالنا، والتزاماتنا.

(٢) قام ريتشارد سينت Richard Sennett بإعادة نظر رائعة فيما يتعلق بالرابطة بين السلطة، الخبرة =

سيساعدنا التخلص من تلك الافتراضات في أن نسأل أسئلة مختلفة بالكليّة عن الفتوىٰ وسلطتها. فإذا لم يكن المستقبل يأتي حتمًا بما هو جديد تمامًا، وإذا لم يكن الإبداع ضروريًا لسدّ النقص في الحكمة المتراكمة في تقليدٍ ما، فإنه لا يمكن حينها النظر إلىٰ الفتوىٰ، بدهيًا، باعتبارها الفاعل المهم والخلّاق في بقاء ونجاح التقاليد الإسلاميّة، خصوصًا وأنّ المعايير التي يمتاز بها ما هو مبدع وما هو مقلّد ليست بذلك الوضوح، بل ويمكن منازعتها بشكل تامّ. لكن ما هي، إذن، المعايير الصحيحة للأداء السليم للفتوىٰ؟ وما الصلة بين هذه المعايير وبين الغايات المحددة في -وبواسطة- التقاليد الإسلاميّة؟ وأيضًا، إذا توقفنا عن النظر للفتوىٰ باعتبارها أداة ذرائعيّة للتغيّر المذهبي، فما الطرق التي تدخل بها المذاهب في ممارسة الفتيا؟ وكيف يمكن لهذه الممارسة أن تشكل مصالح ورغبات وتخوفات كلٍّ من المفتي (المُستفتي)؟ وإذا ما نحينا الافتراضات الزمنية الحداثية جانبًا، فما الافتراضات الزمنية التي تدخل في ممارسة الفتيا؟ وكيف تربط تلك الافتراضات كلًّا من المفتي (المستفتي) بعضهما ببعض، وبعضهما بالتقاليد الأعم التي يعتنقها كل منهما؟ أو بعبارة أخرىٰ، ما أنماط وبُنىٰ سلطة الفتوىٰ؟

هذه بعض الأسئلة التي أود البدء في مناقشتها بالعودة إلىٰ لجنة الفتوىٰ بالأزهر، بطريقة أعترف أنها قد تكون بدائية وخاطفة. إذ تمنحنا لجنة الفتوىٰ الفرصة لملاحظة كيفية تشييد علاقات السلطة. وأظن أن الإثنوغرافيا في هذا المقام ستُظهر لنا أنّ حيوية وسلطة الفتوىٰ لا تقبع في إصلاح مذهب ما ليتأقلم مع الظروف الجديدة، وإنّما في الطرق التي تربط بها الذات وتنمّيها نحو الغايات المؤسّسة للتقاليد الإسلامية ككلٍّ. لذا، دعوني الآن أنتقل لعرض بعض من ملاحظاتي حول لجنة الفتوىٰ.

= الزمنية، والذات. لكن عمله عن السلطة أُهمِلَ للأسف. انظر كتابه: Authority (New York: W. W. Norton, 1993). ولنقاش مفيد حول قضايا السلطة انظر أيضا التقاش بين ستيف كاتون Steve Caton وطلال أسد Talal Asad في: David Scott and Charles Hirschkind, eds., Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006).

أبعاد الممارسة اليوميّة للإفتاء بلجنة الفتوى بالأزهر:

أثار انتباهي، فور بداية بحثي الميداني بلجنة الفتوىٰ بالأزهر، أمرٌ ما؛ ألا وهو إعطاء إجابات مختلفة علىٰ أسئلة ومشاكل تبدو متشابهة. والأكثر إثارة هو أنّ المفتي نفسه يتفاعل بطرق مختلفة مع المُستفتين الذين يسألون السؤال نفسه، حتىٰ لو كانت إجابته واحدة في النهاية. فمرّة يؤنّب، ومرة يمزحُ، وأحيانًا ينصح ويُرشد، وأخرىٰ يتردّد. أربكني هذا الاختلاف في ردود الأفعال، فسألت المفتين كيف يأتون بفتاواهم؟ أجابوني بأنّ المعرفة الدقيقة بالشريعة ضروريّة. ذلك أنه حتىٰ هذه المفاهيم التي تعتبر هامشية[1]، ولا يعد العمل بها مُستحبًّا في بعض الأحيان، يجب معرفتها. وكان السبب في ذلك، كما أُخبِرتُ دائمًا، هو أن لجنة الفتوىٰ، والفتوىٰ بشكل عامّ، إنما وُجِدت لتيسير شؤون الناس. قال المفتون: إنّه من الضروري أحيانًا أن نلجأ لهذه المفاهيم والأحكام الهامشيّة في الشريعة، فقط لكي نقوم بذلك (نيسّر أمور الناس). كرّر مفتون مختلفون، مرّات عدّة، أنّ الغرض من الفتوىٰ واللجنة هو تيسير أمور الناس أو «إيجاد الحلول لهم».

عندما يأتي شخص بسؤال، يبدأ المفتي في العادة بسؤاله عددًا من الأسئلة العامّة التي يتبيّن منها وضعه الخاص، قبل أن يصوغ إجابته. رأيت كثيرًا المفتي وهو يستمع بإنصات، سامحًا للمستفتي أن يتحدث لأطول فترة ممكنة. كان الواضح أنه يكيّف إجابته وفقًا لوضع المستفتي الخاص. ربما يوضّح هذا قليلًا لماذا تُعطىٰ إجابات مختلفة عن أسئلة متشابهة؟

يدرك المستفتون جيدًا أن هدف الفتوىٰ هو تيسير أمورهم؛ لذلك فغالبًا ما يُحضر الزوجان اللذان يسعيان للرجوع لبعضهما بعد الطلاق، أطفالهم معهم للتأثير في المفتي.

إحدىٰ الحالات الي شهدتها، مثلًا: جاء رجل وامرأة مع طفلتهما وأخي الزوجة.

---

(١) الأحكام الهامشية marginal concepts and rules: ويقصد بها المؤلف الآراء والمبادئ والقواعد الفقهية غير المشهورة بشكل عام، أو لا يُعمل بها، أو المذاهب الأخرىٰ غير المذاهب الفقهية الأربعة الشهيرة.

وحين كانوا ينتظرون لبعض الوقت، إلىٰ أن يحين دورهم للدخول إلىٰ المفتي، كانوا يتحدثون مع بعضهم ويمرحون بخفّة، وبطريقة تنمّ عن خلوّ البال. وعندما حان دورهم، أخبروا المفتي أن الزوج قد طلّق امرأته خمس مرات. (أي إنّه تجاوز الحد المسموح به شرعًا، وهو ثلاث طلقات). كان المفتي مندهشًا مما سمع، وسألهم -بخفّة ظلّ كالتي يتحدثون بها- كيف كانوا يعيشون؟ فضحكوا، وقال الزوج إنّه طلقها أول مرة، ثم أرجعها، أما بعد التطليقة الثانية، فإنه لم يرجعها، وبدون أن يرجعها، طلقها فيما بعد التطليقة الثالثة، فالرابعة ثم الخامسة، وهي الآن تعيش مع أخيها. فأجاب المفتي، بأنهم يمكنهم الرجوع لبعضهم البعض، لأنها لم تكن زوجته عندما طلقها التطليقة الثالثة وما تلاها. أخذ المفتي المصحف ووضع يد الرجل عليه، وردّد الرجلُ خلفه صيغة المراجعة. لكن المفتي طلبَ منه أن يُقْسم أنه لم يجامع زوجته، منذ أن طلّقها التطليقة الثانية. تردد الرجل وتلعثم، وجلس في صمتٍ. تساءل المفتي: ما الخطب؟ فأجاب الرجل بأنه لا يفهم أهميّة هذا السؤال.

تدخل مُفتٍ آخر كان يجلس بالجوار، مستمعًا لحديثهم، قائلًا: إن الجماع يعتبر أيضًا أحد طرق المراجعة. أصبح الرجل متجهمًا، وبدأ العرق يتصبّب من جبهته. تنهّد المفتي قائلًا: «هذا في منتهىٰ السوء، لقد كنت سعيدًا لك في البداية، لكن الآن لا يوجد ما يمكنني فعله لك». وقف المفتي ليقابل زميلًا له دخلَ القاعة لتوّه، وفي أثناء ذلك تبادلَ الرجل وزوجته نظرات عصبية. كلاهما كان يشعر بالضياع. التفتت المرأة لأخيها، الذي ربّت علىٰ كتف المفتي قائلًا: «من فضلك، جِدْ لهم حلًا». أجاب المفتي بأنه لا يمكنه أن يقرّ معيشتهم معًا، لأنّه حينها سيتحمل مسؤولية هذا الذنب. توسّل إليه الأخ قائلًا: أرجوك، فقط من أجل الطفلة! مشيرًا إلىٰ البنت الصغيرة التي كانت تلهو حولهم غير مدركةٍ لما يدور حولها. فكّر المفتي قليلًا، ثم سأل السيدة: هل كنتِ حائضًا عندما طلقكِ في أيّ مرة؟ فأومأت رأسها بقوة، قائلةً: نعم.

سألها: متىٰ؟

أجابت أنّ ذلك كان عند التطليقتين الثالثة والرابعة. فسحب المفتي المصحف من الزوج وأعطاه إليها، طالبًا منها أن تقسم عليه، بأنها تقول الصدق، فتردّدت.

سأل المفتي: «والآن، ماذا حدث؟ لا بدّ أنّك تكذبين».

قالت: «لا، ولكني فقط غير متأكّدة». ضحكت، ثم أردفت: «لقد طلقني، وبعد ذلك ظهرت عدة قطرات في الظهيرة».

قال المفتي: «انظري، قد فتحت لكِ الباب. الأمر يرجع لكِ الآن».

اقترح الأخ أن تقسم، من أجل الطفلة، فأقسمت. بعد ذلك، طلبَ المفتي من الرجل ألا يطلقها مرّة أخرىٰ، ثم أرجعهما. شكّل الطفل في هذه الحالة -كما في غيرها الكثير- ذريعة حفّزت المفتي لإيجاد حلٍّ.

وقابلت في أثناء بحثي الميداني باللجنة باحثًا بالشريعة، تخرّج في الأزهر وقضىٰ فترة من حياته بالولايات المتحدة. تحدثتُ معه حول موضوع البحث وأشار عليّ بملاحظة مهمة، وهي أنّ الطريقة التي يتفاعل بها المفتون مع المستفتين تمثّل أحد الأبعاد المهمة للفتوىٰ التي يجب الالتفات إليها. ثمّ أخذ يتحدث عن الاختلافات بين طرق التعامل هذه، بما فيها «العنصر التربويّ» (البيداغوجيّ)، علىٰ حدّ تعبيره. وكلمة تربوية تعني: التعليم، التثقيف، التنشئة، والتهذيب. كما ذكر أن الانتقال من التخويف إلىٰ المزاح يعتبر جانبًا من العملية التربوية التي تجعل منهم مسلمين صالحين.

بدا هذا ثابتًا في أغلب ما رأيت باللجنة. جاء رجل وامرأة في إحدىٰ المرات إلىٰ اللجنة وجلسا إلىٰ المفتي. كان الزوج قد طلّق زوجته مرات عديدة، وكانوا قد تحدثوا إلىٰ مفتٍ آخر قبل ذلك، ولكنه أرسلهم إلىٰ هنا. بدا المفتي يسأل عن تفاصيل كل تطليقة [طَلْقة]: متىٰ، وأين، وما حال المرأة والرجل حينها، وتفاصيل أخرىٰ. ذكرت الزوجة في أثناء مناقشة تفاصيل إحدىٰ التطليقات (طلقات) السابقة أن المفتي الذي أرجعهم قد ذكر أنّها آخر تطليقة، وأن أي طلاق بعد ذلك سيكون طلاقا بائنًا؛ أي غير رجعي. لم يتوقف المفتي عند هذه المعلومة، وطلب منها أن تستمر في ذكر التفاصيل، كررت المرأة هذه الجملة بعد عدة دقائق، فعلّق المفتي بأن ما قاله المفتي الآخر ربما كان بهدف التهديد فقط للزوج حتىٰ يمتنع عن التطليق مرة أخرىٰ. خلص المفتي بعد مناقشة المزيد من التفاصيل، إلىٰ أن كل التطليقات كانت غير صحيحة، وقال خاتمًا حديثه: «إنها زوجتُك».

ناقشت سؤال الطلاق مع المفتين منذ أن لاحظت تكراره الدائم باللجنة. أخبرني أحدهم قصة نشوء تشريعات الطلاق والمراجعة. أخبرني أنه في عهد النبي ﷺ ألقىٰ

أحد الصحابة يمين الطلاق (الظهار) علىٰ زوجته فذهبت المرأة إلىٰ النبي لترىٰ ما إذا كان هناك أي شيء يمكن فعله يمكّنها من العودة لزوجها. فأجاب النبي بأنه لا يوجد شيء يمكنه فعله وأنها حرّمت عليه. فعادت في اليوم التالي تسأله وكانت الإجابة نفسها، ثم عادت في اليوم الثالث فكانت الإجابة هي هي، لكن بعد أن ذهبت أوحىٰ الله إلىٰ النبي ﷺ ونزلت الآيات الأولىٰ من سورة المجادلة، التي تقول بأن الله قد سمع قول التي تجادله في زوجها، وأن الله قد شرّع حلًا لمسألتها: فالزوج له أن يراجعها بشرط أن يحرّر عددًا من الرقاب، فإنْ لم يستطع، فليصم ستين يومًا، فإنْ لم يستطع، فليطعم ستين مسكينًا. وهذا أقل ما يمكن للمرء فعله في هذه الحال. قال المفتي إنّ الهدف من هذا التشريع كان تأديب اللسان. يُشار عادة إلىٰ الحدود بمصطلح «العقوبات»، ولكن ههنا، أشار المفتي إلىٰ أنّ الهدف منها التأديب وليس العقاب.

يتضح ههنا ارتباط الحدود بالتأديب (discipline)، وليس العقاب، في بقية القصة. فالرجل لم يكن لديه عبيد، ولم يكن في حال تسمح له بالصوم مدة طويلة كهذه، وكذلك لم يكن لديه مالٌ ليطعم به أحدًا؛ لذلك أعطاه النبي كيسًا من التمر، وأمره أن يوزعه علىٰ الفقراء. أخبر الرجلُ النبيَّ ﷺ أنّه لا يوجد من هو أفقر منه هو وأطفاله، فقال له النبيُّ أن يوزعه علىٰ أطفاله. وكان هذا كافيًا لإرجاع زوجته إليه.

من الجدير بالملاحظة أن الطلاق رغم كونه مباحًا في الإسلام، إلّا أنه يعتبر «أبغض الحلال إلىٰ الله». ولذلك يسعىٰ المفتون إلىٰ حثّ الناس علىٰ عدم اللجوء إليه مجددًا. ودائمًا ما يحاول المفتون إيجاد الطرق لتشجيع الناس لأداء الأصلح لهم.

في حالة أخرىٰ، وكانت قضية طلاق أيضًا، جالس المفتي الزوجينَ لوقت طويل، يحدثهما عن مناقب الصبر والتحمُّل، لا سيّما في الأوقات الصعبة التي يدّعيان أنه توجد حينها أعذار لخلافاتهم الزوجية. لفظَ الزوجُ في النهاية صيغةَ المراجعة مكررًا الكلمات خلف المفتي. وضع المفتي يد الزوج علىٰ القرآن وطلب منه أن يقسم ألّا يطلق زوجته مرة أخرىٰ، وعندما بدأ الرجل في أداء القسم، سحب المفتي المصحف فجأة وأخبره ألا يقسم إن لم يكن واثقًا من استطاعته الإيفاء بالقسم. أصر الرجل علىٰ القسم، فرضخ المفتي، وتابعا، ولكن المفتي أضاف للقسم عبارة أن يحافظ الرجل

علىٰ أداء الصلوات الخمس يوميًا. بدأ الرجل في البكاء بصمت بعد أن كرر هذه الكلمات خلف المفتي، واستمر يكررها بصوت مهزوز، وشفتين مرتجفتين. استخدم المفتي، في هذه الحالة، حدث المراجعة كمناسبة لأخذ وعدٍ من الزوج بالالتزام بأداء الصلاة.

والحال أنّ المستفتين يعتنون هم أنفسهم بأداء الأعمال الصالحة الموافقة للشريعة. لقد جاءت في إحدىٰ المرات امرأة شابة، وجلست أمام المفتي، تخبره بأن عمرها خمسة وعشرون عامًا، ولكن زوجها أكبر منها بكثير، وأنّها غير سعيدة معه، وبمرور الزمن بدأت تراه كوالدها، أو عمّها الأكبر، والأكثر من ذلك أنه أراد أن يفعل شيئًا محرما، سيتسبب بدوره في جعل زواجهم مخالفًا للشريعة. سأل المفتي عما يريد الزوج فعله. أجابت بأنه يريد أن يتزوج عمّتها. أكملت حديثها بأنّها لا تعلم إنْ كان قد سمح الله بهذا، ولكنها تعرّفت إلىٰ ابن عمتها، الذي -علىٰ حد قولها- «جعلها تشعر بشبابها». لم تكن تعرف ماذا تفعل، وتريد أن تعمل ما يقول به الشرع؛ ولذلك جاءت لتعرف إذا ما كان عليها أن تطلب الطلاق من زوجها وتتزوج ابن عمتها، أم أنّ الأفضل لها أن تتحمّل العيش مع زوجها الحالي. أجاب المفتي بأن عليها أن تتطلق من زوجها وأن تتزوج ابن عمتها.

سألته المرأة بتأكيد: «لكن ألا يجب عليّ أن أتحمّل؟». فأجاب المفتي بالنفي، وأخبرها أنّ الأصلح لها أن تتزوج من ابن عمّتها. شكرت المرأة المفتي وغادرت.

توجد عدد من الحالات التي يفتي المفتون فيها للناس بأن يقوموا بالمكروه، تجنبًا للحرام. وهناك حالة مماثلة لشابّ أزهري كان قد زنا بامرأة للمرة الثانية، وكان قد ذهب إلىٰ اللجنة بعد المرة الأولىٰ ليسأل عن طريقة التكفير عن ذنبه، وفي هذه المرة، قال إنه يريد أن يُجلَد، ليكفّر عن ذنبه كما قالت [نصّت] الشريعة، وكان جالسًا في صمت مطأطئ الرأس بينما يقوم المفتي بتوبيخه: «لماذا تقابلها؟ لماذا تذهب أصلًا إلىٰ المنطقة التي تعيش فيها؟ لا يجب أبدًا أن تذهب إلىٰ هناك»، فأجاب أنها تعيش بالقرب من الجامعة. هز المفتي رأسه، وفكّر قليلًا ثم قال: «إذن يجب أن تتزوجها، ليس هناك حل آخر». فأجاب الشابُّ أنّها متزوجة بالفعل، فاندهش المفتي قائلًا: «لقد وضعت نفسك في فوضىٰ»، ثم تنهد المفتي بصوت عالٍ، ووضع كفيه علىٰ

وجهه، وجلس يفكر في صمت، فكرّر الشاب أنه يريد أن يُجلَد، فأجابه أنّه بين خيارين إمّا أن يرسله إلىٰ قسم الشرطة؛ حينها اتسعت عينا الطالب وارتبكَ، وإمّا أن يوقع علىٰ تعهد بعدم ارتكاب هذا الأمر مرة أخرىٰ، وبدىٰ أن الطالب يحبّذ الخيار الثاني بالطبع، وقام بذلك بالفعل وقام ليخرج من الحجر، ثم عند بلوغه الباب استدار قائلًا للمفتي: «المشكلة أنني لا أحتلمُ في نومي».

فأجاب المفتي: «انظر، عندما ترىٰ تلك المرأة ثانية، أو تُثيرك أية امرأة أخرىٰ، اذهب إلىٰ بيتك ومارس العادة السرية». وقف الطالب مندهشًا، قائلًا: «لقد ظننتُ أنّ ذلك يؤدي إلىٰ النّار!»، فأجاب المفتي: «إنها ليست مستحبة، لكنها أقل شرًّا من ارتكاب الزنا». فقاطعه أحدُ العاملين باللجنة كان يستمع إلىٰ الحوار، قائلًا: «نعم، بالطبع! هذه رغبة أصليّة في الإنسان وتتحكم فيه»، ثم قال ناظرًا إليّ وإلىٰ المفتي: «الحمد لله أني قد تزوجت في سنّ صغير، وعندما تثيرني امرأة أذهب إلىٰ زوجتي؛ بل أركض إليها»/ ثم قال للشاب: «إذن، عندما تثيرك امرأة اذهب ومارس العادة السريّة، هذا أفضل لك». ثم قال رافعًا صوته: «لكن فقط عندما لا يمكنك التحمّل». في هذه الحالة، لم يقدم المفتي للسائل استشارة عن الفعل الصائب، بل نصحه بفعل السيّئ لتجنّب ما هو أسوأ.

وتظهر قضية المسؤولية وخصائصها كثيرًا في ممارسات لجنة الفتوىٰ، فقد رأيت زوجين دام زواجهما لأربع سنين وأنجبا أطفالًا ثم اكتشفا أنهم أُرضعوا وهم أطفال من امرأة واحدة، وتعتبر الأخوة من الرضاعة كالأخوة الطبيعية تحرم الزواج، وأرادا أن يعرفا إن كان زواجهما شرعيًا، وماذا قد يحدث لأبنائهما إن لم يكن كذلك. وكانت المرأة التي أرضعتهما قد صاحبتهما إلىٰ اللجنة، امرأة كبيرة السن تقول إنّها واهنة الذاكرة، لذلك لم تستطعْ أنْ تتذكر عدد مرات إرضاعهما، فقال المفتي إنّ عليها أن تتذكر إنْ كانت قد أرضعتهما خمس رضعات وإنّ تلك المسؤولية تقع عليها وحدها في ذلك. كان الزوجان قَلِقيْن من تعليق مستقبلهما علىٰ ذاكرة تلك السيدة، وقد أخبرهما المفتي أن يستكملا حياتهما كما كانا بما أنهما ليسا متأكّدين إلىٰ الآن، وأكّد لهما عدم وجود «عيب» في حقّ أبنائهما، وبعد دقيقة من رحيلهما عادت المرأة مهرولة لتخبر المفتي أنها تريد أن تتأكّد من عدم وقوع المسؤولية عليها، وأنها تعلم أن أختها

قد أرضعتهما مرات كثيرة، لكن لا تذكر العدد علىٰ وجه الدّقة، فأجابها المفتي أنّ المسؤولية واقعة عليها بالفعل، وأن عليها أن تجلس مع أختها ليقرّرا سويًا ويتذكّرا.

ومن نافلة القول هنا أنّ المفتي لم ينصح الزوجين بتغيير حالتهما الزوجية إلىٰ أن تتذكّر المرضعة، ولم يقع زواجهما ولا هما تحت أيِّ نوع من التشكيك، مع كل التغييرات السلوكيّة التي تصحب التشكيك في المشتَبه به. وهذه حالة تدلُّ علىٰ غياب الشكّ في ممارسات اللجنة مقارنة بالمحاكم. وعلاوة علىٰ ذلك، لم يبدُ علىٰ المفتي أيَّ تعجّل في استبيان حقيقة ما حدث بالرغم من تعبيره عن استيائه مما اعتبره جهلًا ونسيانًا قد يبطلان زواج هذين الزوجين. ورغم أنّه حرصَ علىٰ الوصول إلىٰ الحقيقة، فإنّه أيضًا كان حريصًا علىٰ تهدئة الزوجين وطمأنتهما بخصوص الفترة المقبلة المحفوفة بالشك وبخصوص وضع أطفالهما.

وقد شارك مفتٍ أو أكثر في التدخل في بعض تلك الحالات المذكورة، وتناقشوا حول التصرف الصحيح الواجب في تلك الحالات. ربما يوضح هذا شيئًا قد أثار حيرتي وأشرت إليه في الفصل الثالث: لماذا تُناقَش مثل تلك الأمور الحميميّة -كما يعتبرها المصريون كذلك بشكل واسع- بهذا الانفتاح؟ يُشير طلال أسد بأحد مقالاته، في ردّه علىٰ ملاحظاتي حول هذا الانفتاح، أنّ ذلك راجعٌ إلىٰ كون هذه المناقشات تدور حول المبادئ العامّة للسلوك [١]. وقد يتضّح كلامه عبر العبارة المتكررة التي كنت أسمعها في اللجنة في الحالات النادرة التي غلب فيها الخجل علىٰ السائل «لا حياء في الدين»، وفي العديد من الحالات كان المفتي ينصح السائلين بفضائل مثل الصبر والحلم والصلح، ثم ينظر إليّ قائلًا: «أليس كذلك؟». وفي بعض الحالات كنت أرىٰ ما أظن فيه أن مجموعة من المفتين يانقشون سائلًا حول سؤاله بينما يتضح لي أنهم مجرد مجموعة من السائلين يتناقشون فيما بينهم وليس هناك إلا مفتٍ واحد. وأدىٰ ذلك إلىٰ أن تصبح لجنة الفتوىٰ أحيانًا مكانًا للنقاش الواسع حول السلوك القَويم.

---

(1) Talal Asad, "Law, Ethics, and Tradition in the Story of Egyptian Modernization," in Religion and Its Other: Secular and Sacred Concepts and Practices in Interaction, ed. Heiki Bock, Jorg Feuchter, and Michi Knecht (Frankfurt; New York: Campus Verlag, 2008).

يوضح ما رويت من حوادث أنّ الفتوىٰ، كما تجلّت عبر ممارسة لجنة الفتوىٰ، لم تكن سعيًا لتوضيح نقاط حول العقيدة الصحيحة، بل كانت حول ما يمكن للمفتي أن يقوله من خلال ما أُعطي له من معلومات وفي نطاق العقيدة والمفاهيم المثلىٰ حول الذات المسلمة، كي يتمكن السائل من مواصلة نشاطات حياته اليومية، بطريقة تقول إن السائل لا يعلم ماذا عليه أن يفعل، وأنّ المفتي لا يعلم ما عليه أن يقول مبدئيًا إلا من خلال أن يستوضح المعلومات من السائل. وقد يُقال إنّ ما يحدث في لجنة الفتوىٰ دليلٌ علىٰ التردد وعدم اليقين، تردد السائل فيما عليه فعله، وعدم يقين المفتي فيما يقول حول ما يجب فعله. إلّا أنّ حتىٰ هذا التردّد لا يشبه الشك الشائع في المحاكم، فالمفتي يستوضح المعلومات لكي يعلم ما حدث بالفعل، لا ليتحقّق من صدقه، فمسؤولية الصدق واقعة فقط علىٰ السائل، فيتلقىٰ المفتي المعلومة باطمئنان من السائل عالمًا بأن المسؤولية تقع علىٰ السائل وحده.

وهذا يثير نقطة أخرىٰ مهمة تتعلق بكيفية إجراء المفتي لمداخلاته، فهذه المداخلات ليست روتينية في ذاتها ويعتمد توجيهها في الجزء الأكبر منه علىٰ المعلومات المقدَّمة للمفتي، لكن علىٰ المفتي خلال ذلك أن يتسم ببعض الصفات والفضائل التي تتناسب مع منصبه كمفتٍ، فيجب علىٰ طريقته أن تعكس خبرته في الحياة وفهمه ومعرفته، ويُتوقع منه أن يكون صبورًا ومتواضعًا ومتعاطفًا ورحيمًا، ولا يجب أن يكون صاخبًا أو متبجّحًا أو أن يهين أي شخص حتىٰ وإن وبّخه علىٰ فعل ما (ويبدو أن بعض الغضب الحميد قد يكون مقبولًا أيضًا).

وسأقدم مثالًا آخر علىٰ تلك النقطة المهمة: جلس رجلان أمام المفتي، وكان أحدهما قد نطق بلفظ الطلاق خلال شجار مع زوجته ويريد أن يرجعها، وقد نما إلىٰ علم المفتي أن هذا الرجل قد طلق زوجته ما يقرب من العشر مرات خلال هذا الشجار، فأصبح المفتي مترددًا وغير متيقن من إمكانيّة الرجعة. أما الرجل الآخر، الذي اتّضح أنّه أخو السائل، فقال إن هذا الشجار قد وقع أمامه، وإن أخاه قد علم أن الطلاق أكثر من مرة في جلسة واحدة لا يقع إلا كتطليقة واحدة، إلا أن المفتي ظل غير متأكد، وقال إنّ عشر مرات عدد كبير، وأن هذه الرجعة قد تكون مستحيلة، فاستمر أخو الزوج في الإصرار علىٰ أن الطلاق المتعدد في جلسة واحدة لا يقع إلا

كتطليقة واحدة. في هذه اللحظة، هب المفتي واقفًا وأخبرهم أن ينتظروا للحظات، ودخل ليتشاور مع اثنين آخرين من المفتين في اللجنة، وعندما عاد أخبرهم أنه بالفعل يمكن للرجل أن يُراجع زوجته، مكررًا أن الطلاق لأكثر من مرة في جلسة واحدة لا يقع إلا كتطليقة واحدة، لكن من وجهة نظره أن تلك القاعدة متعلقة فقط بنطق لفظ الطلاق ثلاثًا، وأن تجاوز ذلك يخرج من القاعدة من وجهة نظره، «لكن»، قال مستهجنًا، «اختلاف الأمّة رحمة»، مستشهدًا بحديث مشهور، قبل أن ينتقل للسائل التالي.

يسلط هذا المثال الضوءَ علىٰ من كلٍّ الصفات التي يجب علىٰ المفتي أن يتحلّىٰ بها في تعملاته. أولًا: أبدىٰ المفتي قدرًا كبيرًا من التواضع أمام إصرار أخي السائل ويقينه بدلًا من التمسك بوجهة نظره بما أنه الأكثر علمًا، ثم تشاور في الأمر مع مفتين آخرين. ثانيًا: يمكن أن يُقال إنّ المفتي قد أبدىٰ نوعًا من الرحمة والتعاطف بالنزول علىٰ رأي المفتين الآخرين مما يعارض رأيه الخاص، لكن من الإنصاف أنْ نقول إنّه لم يكن له أن يقرّر إلا بالنظر في يقين أخي السائل بافتراض حسن النيّة وتنحية شكوكه الخاصة بعيدًا. وظهر افتراض حسن النية هذا في تداول المفتي وتشاوره في الأمر مع مفتين آخرين، الأمر الذي أدّىٰ إلىٰ تغيير قراره في النهاية. وأزعم أنّ افتراض حُسن النيّة بُعدٌ مهم من أبعاد سلطة الفتوىٰ، عندما يخرج المفتي أو السائلون أو المفتون الآخرون أو الناس الموجودون عن حدود اللياقة. وقد رأيت هذا يحدث في بضع حوادث، عندما انفجر بعض المفتين في الإحباط نظرًا لوتيرة ونوعيّة الأسئلة المعروضة عليهم.

لذا؛ يمكن أن نقول إنّ أحد أهم الشروط المؤثرة في قرار المفتي هو افتراض حسن النية في السائل، فيتلقّىٰ المعلومات من السائل بافتراض حسن النية. وهذا بادٍ فيما هو متوقّع من المفتي أن يظهره خلال عملية الإجابة ومداخلاته مع السائل، وأخيرًا في إصداره للفتوىٰ. ولا يمكن أن يُرىٰ ما يمكن للمفتي أن يقوله أو يفعله مُنبتًّا عن سلطة الفتوىٰ بالخصوص.

وبالتالي، بدلًا من أنْ يقال إنّ الفتوىٰ هي استكشاف للعقائد الصحيحة، فبالأحرىٰ يمكننا نقول إن الفتوىٰ متعلقة بما يُمكن للمفتي أن يقول، مع افتراض حسن النية في

السائل وما يجب عليه أن يفعله، ضمن حدود العقيدة وضمن المفاهيم الكلية عن الذوات المسلمة المثاليّة، مما يتيح لهم استكمال حياتهم اليومية.

رعاية الذات:

لقد أوردت الوقائع سالفة الذكر بُغية تسليط الضوء علىٰ بعض جوانب أو أبعاد ممارسة الفُتيا مثل: البعد التربوي، والنقاشات المُسهبة حول العمل الصالح، وإدراكها علىٰ أنها تُيسر شؤون الناس، وتركيزها علىٰ شرط افتراض حسن النية، بالإضافة لحس المسؤولية المشترك بين المفتي والمستفتي، علمًا بأن المفتي يتحمل مسؤولية أكبر تجاه الفتوىٰ التي يُصدرها. والحال أنّ هذه العناصر، إذا أُخذت بمجموعها، إنّما تشير إلىٰ مقاربةٍ لفهم الفتوىٰ، وسيكون من الخطأ اختزال الفتوىٰ علىٰ أنّها شيء موحّد، سواءٌ كان هذا الشيء هو الاجتهاد أو عملًا تربويًا، أمرًا؛ إذ هي تمتاز بخصائص غير متجانسة نظرًا للطابع العامّي الكبير المُميِّز لها. لذا، فإنه سيكون من المفيد، إذا ما أردنا فهم ما يحدث داخل لجنة الفتوىٰ، اللجوء لفكرة «رعاية الذات».

لقد فصَّل، كما نعلم، ميشيل فوكو فكرة رعاية الذات بتحليله المُسهب لممارسات تاريخية قديمة ومتنوعة. إذ أججت مجموعة من المشاكل داخل الفكر والممارسة الليبراليين انشغال فوكو بهذه الممارسات ومحاولاته للجواب عنها. ففي حين يتفاخر الليبراليون بأنهم متيقظون علىٰ الدوام للسلطة وإمكانية إساءة استخدامها، يُظهر فوكو، في إحدىٰ أبرز ملاحظاته المميزة لعمله حول الارتدادات الأيديولوجية Ideological inversions، أنّ اليقظة تجاه السلطة قد استحالت إلىٰ أحد أنماط القوّة ذاتها، بحيث أصبح هذا النمط الجديد نمطًا فعالًا ومتقنًا ومتوسعًا بشكلٍ لم يُسبق له مثيل، كما أنّه رسخ نفسه من خلال صيغته للفردانيّة. وبالتالي، فقد حاول فوكو أن يجد أنماطًا مختلفة من الفردانية، عن طريق بحثه عن أصناف مختلفة من الذوات، في محاولةٍ منه لرفض هذا النمط من السلطة والذي برع فوكو في تحليله. وبما أن السلطة، كما يراها فوكو، جزءٌ لا يتجزأ من علاقاتنا مع الآخر ومع أنفسنا، فتكون السلطة بذلك وثيقة الارتباط بعلاقاتنا الأخلاقيّة (الإيتيقيّة). وبالتالي، تُصبح ممارسة أنماط مختلفة من رعاية الذات رفضًا لأنماط معينة من السلطة، وفعلًا أخلاقيًا تجاه تلك الأنماط (من

الناحية الإيتيقيّة). وهكذا، تصبح الأخلاق (الإيتيقا) عند فوكو جزءًا أساسيًا من مشكلة البحث عن الحرية.

وأقترح استخدام هذه الفكرة الأخلاقية عن رعاية الذات في معالجة مشكلة أخرىٰ قد لا تتماشىٰ بالضرورة مع فكر فوكو، ولكنها تظل واقعة في دائرة المسكوت عنه عنده، علىٰ أية حال، ألا وهي: مشكلة السلطة (ليست مشكلة الحرية بل مشكلة السّلطة..)، وكيف تُحتوىٰ (تُصان) الذوات وترقىٰ داخل التقاليد المُعتَنَقة؛ أو بصيغة أخرىٰ: كيف تتوالد التقاليد عن طريق أتباعها؟[1] وأظن أن هذا السؤال سؤالٌ نادرًا ما يُطرح في الدراسات المتعلقة بالفتوىٰ، بل وفي الدراسات الأنثروبولوجية حول السلطة الإسلامية ككل. وأقترح أن تُفهم ممارسة الفتيا علىٰ أنها نوع من أنواع «العناية بالذات»؛ إذ هي ممارسة تُحتوىٰ من خلالها الذات وتُهذّب، في وسط كل التفاتاتها، نحو الغايات الإسلامية. وتصبح، وفقًا لهذا، سلطة المفتي سلطةَ هدايةٍ وإرشادٍ. ويمكننا صياغة هذه النظرة عن الفتوىٰ علىٰ النحو التالي: دائمًا ما يتكرر سؤال من طالب الفتوىٰ مفاده أنّه «لا يعرف الطريق إلىٰ ...»، ويكون المفتون هم من لديهم القدرة علىٰ معرفة هذا الطريق. وبالتالي، علىٰ الرغم من أنّ العلاقة بين المفتي وطالب الفتوىٰ غير متناظرة، إلا أنّ المفتي، بصفته هاديًا، يتحمل مسؤولية حذو النّعل بالنّعل مع طالب الفتوىٰ بصفته طالبًا للهداية؛ فهي مسؤولية مشتركة تقوم علىٰ شروط تبادليّة مُربكة ومحيرة. إذ يكون طالب الفتوىٰ مرتبكًا بشأن ما يجب عليه فعله، ويكون المفتي متحيرًا بشأن ما يجب عليه قوله. وبفحص الارتباك والحيرة، يمكن القول إن المفتي وطالب الفتوىٰ يجدان طريقهما معًا.

وتنخرط الفتوىٰ، كما تظهر الإثنوغرافيا هنا، في ممارسة تربويّة تتميز بكونها تولي اهتمامًا كبيرًا لا لمسألة السائل فحسب، وإنما لضعفه، وبواعثه، ورغباته، وآماله، وتخوفاته، ومعاناته -كما في حالة المرأة صغيرة السن التي أرادت ترك زوجها كبير السنّ من أجل الزواج من ابن عمّتها، وفي حالة الطالب الذي لم يحظَ بالاحتلام، وفي حالة الزوجين اللذيْن واجها إمكانية كونهما إخوة، وكما في حالة الرجل الذي استشعر خيانة عائلته له حين علم بكتمانهم أمر الاعتداء الجنسي عنه والمذكورة في

(١) وأتوجه بالشكر لفيينا داس للفت نظري لتلك النقطة.

الفصل الثاني. وتوضح قصّة مشهورة [١] تلك النقطة؛ إذ سُئِلَ شيخٌ عن توبة القاتل، فقال: «لا توبة»، وسأله آخر عن المسألة نفسها، فقال: «له توبة»، ثم قال: «أما الأول فرأيت في عينه إرادة القتل فمنعته، وأما الثاني فجاء مستكينًا فلم أُقنطه» [٢]. وتظهر هذه القصة مدىٰ الاهتمام اللازم لممارسة الفتيا تجاه المشاعر والدوافع. كما تظهر، بوضوح، الفتوىٰ كنوع من أنواع رعاية الذات.

وتتماشىٰ فكرة الفتوىٰ كنوع من أنواع رعاية الذات مع اتجاه الدراسات الإثنوغرافية المتزايدة عن الإسلام المعاصر في مصر والعالم. وقد بدأت هذه الدراسات عن طريق دراسات طلال أسد وطُورت بالدراسات الإثنوغرافية لصبا محمود وتشارلز هيرشكند [٣] بُغية فهم وتفصيل الممارسات التربوية المختلفة والمُدعمة لما يُسمىٰ «الصحوة الإسلامية». كما تتماشىٰ هذه الفكرة مع مناقشتي السابقة للحسبة، في صورتها الأصلية وفقًا للشريعة، وكيف أنها كانت جزءًا مما أسميته «آليات التدقيق الأخلاقي»، ومن الممارسات الفردية والجماعية الهادفة نحو تكريس الفضائل الأساسية في الإسلام. وعلىٰ الرغم من تلك التشابهات، إلا أن ممارسة الفتيا في لجنة الفتوىٰ بالأزهر تختلف عن تلك الممارسات والآليات في بعد مهم؛ إذ تتضمن هذه الممارسات والآليات مراقبة دائمة علىٰ النفس تُمارس إما من قبل الفرد أو من قبل الآخرين بغية تكريس الفضائل والحفاظ عليها -وهذا أحد أسباب ظهور تلك الممارسات والآليات بشكل مسرف في التشكك لا تستطيع من دونه تلك الفضائل أن

---

(1) Kevin Reinhart, "Transcendence and Social Practice: Muftis and Qadis as Religious Interpreters, Annales Islamogiques (1993) 27: 13.

(٢) هذه القصة مروية في كثير من كتب آداب الفتوىٰ عن ابن عباس. انظر مثلًا: يحيىٰ بن شرف النووي الدمشقي أبو زكريا، «آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي»، تحقيق: بسام عبد الوهاب، طبعة دار الفكر، سوريا: دمشق، الطبعة الأولىٰ، صـ ٥٦. [المترجم]

(3) Talal Asad, Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); Charles Hirschkind, The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics (New York: Columbia University Press, 2006); Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

تُكرَّس. وعلىٰ العكس من ذلك، نجد الفتوىٰ، كما تمارس في اللجنة، لا تتضمن أيًا من هذه المراقبة والحذر الدائمين؛ فلا يوجد أي حرص علىٰ المتابعة من اللجنة بالرغم من كونها مؤسسة من مؤسسات الدولة. مما يدفع بالقول بأنّه علىٰ الرغم من البعد التربوي الأساسي والهادف نحو تهذيب النفس المسلمة للفتوىٰ، إلا أن الفتوىٰ لا يمكن النظر إليها علىٰ أنها ممارسة انضباطية؛ فهي تهدف إلىٰ تحقيق غاياتها من خلال «تسيير أمور الناس» متىٰ انسدت أمامهم الطرق. ويُعد هذا البعد جوهريًا للممارسة السليمة للفتوىٰ.

فليست الفتوىٰ، حال مُورِست بصورة سليمة، مجرد انتماء متورع لنصوص مذهبية من الماضي، ولكنها أيضا تولي اهتماما لمكان المرء في دورة الحياة، وتتوافق مع آنية ظرفه الحاضر، وتتوجه نحو المستقبل وفقًا للأسوة الممثلة في شخصية وحياة رسول الإسلام كمثال. وبهذا، فإن توسط الفتوىٰ بين هذه الخبرات الزمنية لهو أمر جوهري وحاسم بالنسبة إلىٰ وعد الهداية، كما أنه، بالتالي، أمر يمكن اعتباره جزءًا من بنية السلطة. لكن، هذه الخبرات الزمنية للفتوىٰ تغبّش عليها كثيرًا الافتراضاتُ الزمنية ذات النزعة الحداثية.

تأخذ الفتوىٰ المستفتي في رحلة من التهذيب الأخلاقي نظرًا لكونها معنية بمسألة التربية، ولكونها منخرطة في محاولة تيسير أمور الناس عن طريق هداية المفتي. ولقد حدثني أحد الشيوخ بحديث عن رجل قتل تسعة وتسعين نفسًا ثم خرج يسأل فأتىٰ راهبًا فسأله فقال له هل من توبة قال لا فقتله، فجعل يسأل فقال له رجل ائتِ قريةَ كذا وكذا فأدركه الموت فناء بصدره نحوها فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فأوحىٰ الله إلىٰ هذه أن تقرّبي وأوحىٰ الله إلىٰ هذه أن تباعدي، وقال قيسوا ما بينهما فكان إلىٰ هذه أقرب بشبرٍ فغُفر له.

تنقلنا هذه الصورة عن الفتوىٰ باعتبارها رحلة من الرؤية التقليدية عنها باعتبارها تصريحات مذهبية أو أداة إصلاح مذهبي، كما أنّها تساعدنا علىٰ تخطي رؤية التقاليد الإسلامية، وسلطتها، علىٰ أنها عالقة بين ماضيها ومستقبل دائم الجِدة Novelty. هذا لأنها ترينا كيف تتحرك تلك التقاليد نحو مستقبل يضع النفس علىٰ طريق متوجه نحو غاية محددة ونهائية. ويُعتبر مكان المرء علىٰ هذا الطريق مكانًا ملتبسًا علىٰ الدوام.

لكن هذا ليس بسبب الظروف اللانهائية وغير القابلة للاختزال التي تأتي دوما بتغيرات غير محسوبة، وإنما بسبب أنّ الاحتكاك المتكرر الناشئ عن شؤون الحياة غير المتجانسة -من حيث الكبر، المرض، ثم الموت في نهاية المطاف-، يُنظر إليه علىٰ أنه مُغشَّىٰ؛ فلا يُعلم ما إذا كان قد وصل المرء لمكان محدد في هذا الطريق أم لا. وهنا لا يهم مدىٰ إبداع الفتوىٰ، بل ما يهم هو قدرتها علىٰ تمكين النفس من الحفاظ علىٰ السير في طريق محدّد نحو الذات الإسلامية المثالية.

وهذه القدرة بدورها لا يمكن أن توجد في الآراء الفقهية المذهبية، ولا في الأحكام الفقهية، كما أنها لا يمكن أن توجد في مدىٰ تواؤم الفتوىٰ مع الظروف الحالية. وإنما يمكن أن توجد في مهارة استخدام تلك الآراء والأحكام والمواءمات بفطنةٍ حتىٰ يُقال للمستفتي «قول سديد في وقت مناسب»[1]. فما يحفظ علىٰ الفتوىٰ سلطتها ويُسهلها هو ذلك الوعد الجوهري بالهداية، وتلك المسؤوليات والتحيّرات المتبادلة، وتلك الأمداء العاطفية، إلىٰ جانب الخبرات الزمنية التي تقوم الفتوىٰ بالتوسط بينها.

---

(١) وهذه عبارة كريستي مكلور حول نموذج العصور الوسطىٰ كما عبر عنه ميكافيللي وكما أعادت حنّا أرندت درسه في مفهومها حول التفريق بين الحكم «الأخلاقي والسياسي». راجع:

Kirstie McClure, "The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt," in Hannah Arendt and the Meaning of Politics, ed. Craig Calhoun and John McGowan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997): 53-64.

ولمناقشة حول التغيرات التاريخية للمفاهيم واستخدامات النماذج، راجع:

Timothy Hampton, Writing from History: The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).

خلاصة:

بدأت هذا البحث المقارن بين محاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ بالأزهر بتساؤل حول النزعة العلمانية (العلمانويّة)، بوصفها سُلطة مُسائِلة وكيفية عملها من خلال الشروط القضائية الحديثة التي تعتمد عليها النزعة العلمانية أصالةً. وقد أفضىٰ هذا إلىٰ طرح سؤالين حول كلٍ من: حكم القانون، والشريعة. كان أول سؤال هو: ما عساها تكون تلك الصيغة العجيبة التي يمكن أن يتحصن المرء بها ليقول، في الوقت نفسه، إن القانون، بوصفه حكمًا، لا يمكنه تحقيق العدالة كذا إن العدالة تكون متعذرة بالكلية حال غياب القانون؟ أما السؤال الثاني فكان مفاده: كيف شكلت هذه الصيغة العجيبة سلطة الشريعة تحت حكم القانون؟ وقد أملت الجوابَ عن هذين السؤالين بطرح سؤالين أكثر تحديدًا يختصان بمحاكم الأحوال الشخصية ولجنة الفتوىٰ بالأزهر وهما: لماذا تتعرض محاكم الأحوال الشخصية للشك والريبة بصورة أكبر مما تتعرض لهما لجنة الفتوىٰ؟ ولماذا تبدو سلطة المحاكم أقلّ، مقارنة بسلطة اللجنة؟ وقد أرشدت هذه الأسئلة البحث طوال الفصول الثلاثة السابقة.

وقد حاججت، كردٍ علىٰ تلك الأسئلة، أن كلًا من المحاكم والقانون يخضعان لنوع من أنواع التأثير الدائري بين الشك والسلطة؛ إذ يدفع الشك، المُصاحب للقانون والمُجتاح للمحاكم، الإصلاحات التشريعية نحو إزالة الاستثناءات التي تسمح بانتهاك القانون. فكلما كان القانون محصنًا بشكل أكبر، كلما وقع فيه الشك فيه بصورة أكبر. وكلما كانت العلاقات الاجتماعية مقننة بشكل أكبر، كلما أصبحت هذه العلاقات عُرضة للشك، والريبة، بل وللمطالبة بعرضها أمام القانون وفي ساحات المحاكم. كما قد أوضحتُ أن كل هذا إنما هو من خصائص التعميمات المحترزة ضد السلطة والتي تتبناها التقاليد الليبرالية، كما أنه جزء لا يتجزأ من صيرورة «الحوكمة» Governmentality (هذا مصطلح فوكويّ خطير وطوّره الفوكويّون من بعده، ترجمته بالحوكمة غير دقيقة؛ إنّما هي الحاكميّة بالأحرىٰ، وإنّما الحوكمة هي Governance) وممارستها.

ويخلق تغلغل القانون في نطاقات الحياة، بصورة متزايدة، حالات من الإبهام بحيث يُصبح من الصعب تمييز ما هو قانوني مما هو غير قانوني. ويتيح هذا الإبهام،

بدوره، أشكالًا مختلفة من تدخلات الدولة التي لا تقوم، بخلاف ما قد يُظن، بتحجيم هذا الإبهام وإنما هي إما تبقيها علىٰ حالها، أو تطرح مُبهمات جديدة تستدعي تدخلات جديدة، وهكذا. وكنتيجة لهذا، تظل الدولة محتفظة بسلطتها التقديرية بكل وضوح. وهكذا أيضًا، يُنتج حكم القانون، بوصفه جزءًا من الدولة الليبرالية التنظيمية، مساحات استثناء يقوم من خلالها بتوسيع نطاقه، كما تستغلها السلطة السيادية لتفرض نفسها بقوة أكبر تماثلها قدرة أكبر علىٰ الاستيعاب. لذا، فإنّ الريبة، والشك، والاستثناء، والتوسع أمراضٌ مستوطنة في هذه السيرورة الحديثة المتميزة بحقٍ.

حاولت أيضًا أن أوضح أن الشريعة متىٰ طُبِقت داخل منظومة عمل قضائية ليبرالية إنّما تصبح، أيضًا، عرضة للشكوك المُوسعة (المعمّمة generalized) ولهذه الأشكال من الإبهام والغموض. وقد أوضحت هذا عن طريق مناقشة الحسبة، وكيف أنها أصبحت قوة غير محدودة النطاق في يد الدولة، وكيف أصبحت، أيضًا، ذات صفة مترددة بين كونها فريضة دينية وبين كونها مبدأ علمانيًا مما يجعلها عُرضة للارتياب ولأن تُصبَغ بالشك هي الأخرىٰ. كما أني قد أوضحت كيف أن الشريعة أصبحت متورطة في سؤال النوع الاجتماعي Gender (ترجمتها «نوع اجتماعيّ» سيئة وإنْ كانت شائعة. نترجمها «جنوسة» أفضل وأدقّ عربيًّا) في المحاكم بصورة تجنبتها لجنة الفتوىٰ. هذا بالرغم من أن النقاشات حول النوع الاجتماعي خدمت مركزية الشريعة في قانون الأحوال المدنية حتىٰ وإن نُظر لذلك علىٰ أنه محض دعوات مشكوك فيها. وقد أوضح هذا كله كيف أن الشريعة بدأت تختبر معضلة السلطة التي يعاني منها القانون، وكيف أنها أصبحت عرضة للغموض، والشك، والسياسة، أو للتشريعات المتدفقة، والتدخل المستمر.

يجب النظر لممارسة الفتيا، بالمقارنة مع وصف الشريعة والقانون، علىٰ أنها نوع من أنواع رعاية الذات؛ فهي ممارسة تهذب النفس وتربطها، وسط تعدد التفاتاتها، بالتقاليد الإسلامية. فتقوم الفتوىٰ، بوصفها ممارسة لكل من البصيرة النافذة والقول السديد في آن واحد بالإضافة لكونها مرتكزة علىٰ علاقة تبادلية غير متناظرة بين المفتي وطالب الفتوىٰ، بالتوسط بين خبرات زمانية متعددة تُتَضَمَّن فيها أيُ نفْسٍ بغية الحفاظ

علىٰ الطريق الأخلاقي والتي قد تكون قد حادت عنه. إذ يؤدي التوزيع الحذر للمسؤولية داخل لجنة الفتوىٰ والعناية التي يوليها المفتي للمسائل الخاصة بكل فرد إلىٰ خلق رابطة وثيقة بين المفتي وطالب الفتوىٰ مما يخلق، بدوره، مساحة ثقة تحفظ علىٰ الفتوىٰ سلطتها.

ولا يمكن اعتبار بنية سلطة محاكم الأحوال الشخصية وبنية سلطة الفتوىٰ سواءً، بالرغم من كونهما نتاجًا للإصلاح الحديث مما يجعلهما خيارين حديثين بالكامل. كما إنه في حين أصبح الشك الذي تستدعيه الشريعة، والدين ككل، إلىٰ جانب مؤسساتها -كالزواج، الأسرة، والنوع الاجتماعي- معروفًا لدىٰ الكثيرين، فإن الفتوىٰ لا تزال بعيدة كل البعد عن مثل هذا الذيوع. وتسمح لنا مثل هذه الاختلافات بأن نقوم بتسجيل ملاحظات أعم حول السلطة العلمانية، وهو ما سأنهي به خلاصة هذا الفصل. فما تشير إليه الفصول السابقة هو أن السلطة العلمانية لا تقوم فقط بالتغبيش علىٰ الحد الفاصل بين الدين والسياسية، وبالتالي فهي تقوم بتسييس الدين، بل أيضًا تشير تلك الفصول إلىٰ أن السلطة العلمانية تقوم بذلك عن طريق اتباع طرق مميزة ومتشابهة بشكل عام. فتُمارَس السلطة العلمانية من خلال شجرة من المفاهيم والحساسيات يمكن أن يعثر عليها في بلدان مختلفة. وهكذا، فإن المسائل التي طُرحت مع الجدل حول إصلاح قانون الأحوال الشخصية في مصر تجد صدىٰ لها في النقاشات المطروحة حاليا في دول الغرب العلمانية من قبيل مسائل: الجنسانية، الزواج، العائلة، والدين. لكن، يترتب علىٰ هذا التسييس النمطي للتقاليد الدينية، والذي يربطها بمجموعة متشابهة من المفاهيم والحساسيات، أن تُحذَف الخصائص المفهومية والعملية لهذه التقاليد، مما يجعلها غير ذات صلة بأية ممارسة كان من المفترض أنها ناتجة عنها. ولقد سبق وأن رأينا هذا، بشكل مؤثر، فيما يتعلق بالحسبة؛ إذ تهاوت مراتب الاحتساب ومعها الضمانات التي كانت تحفظ الحسبة من الشك فيها بعد أن رُبطت الحسبة بالمصلحة العامة، والنظام العام، والأسرة، والدعاوىٰ المدنية، وأنواع الاشتباه القضائي المخوّلة للمدعي العام. وبالتالي، فُرِّغَت الحسبة من كل معانيها السابقة.

ويستدعي كل هذا شيئًا لم يناقش بعدُ عن سلطة العلماني. فعادةً ما يُظنُ أن سلطة

العلماني تعتبر التقاليد الدينية غير ذات جدوىٰ بنفيها خارج نطاق السياسة؛ لذا فمتىٰ استمر الدين أو استحال إلىٰ سياسة، نُظِرَ للسلطة العلمانية علىٰ أنها قد فشلت، أو علىٰ أنها غير مكتملة، أو علىٰ أنها فقدت حافزها المعياريّ. لكن، يطرح النقاش هنا تصورًا مختلفًا عما تنتهجه السلطة العلمانية لتصفية الدين غير الطريقة المذكورة المتمثلة في نفي الدين خارج السياسة، هذا التصور هو أن السلطة العلمانية تقوم بتسييس الدين. إذ أنها بتسييس الدين بطرق متشابهة وعامة عبر العديد من الكيانات السياسية، وبربطه بمجموعة عامة من المفاهيم والمؤثرات، تقوم سلطة العلماني باعتبار خصائص الدين المميزة له غير ذات أهمية. وأُقِرُّ أن هذا، بالفعل، تصور أكثر عمقًا عن تصفية الدين من تصور «اللاتسييس» Depoliticization.

ولا يعني هذا أن الدين أصبح مُجنَّسًا. وإنما يُمكن القول إن تسييس الدين أصبح -بالاقتباس من طلال أسد مرةً أخرىٰ- جزءًا من «أنماط سلوكية قانونية-أخلاقية مشتركة، ومن هيكلة سياسيّة-قوميّة، كذا من إيقاعات التاريخانية التقدمية Progressive Historicity». وأيضًا، يمكن القول إنه لا يمكن فهم دور ومكانة الدين في الحياة الاجتماعية المعاصرة باللجوء لمحاولات تقييم مدىٰ كون الدين أمرًا سياسيًا أم شخصيًا، ولا باللجوء لمحاولات معرفة مدىٰ اختيارية العقائد[1]. فمثل هذه المصطلحات لا يمكنها استيعاب الشروط المفهومية والعلمية والمؤثرات المؤسساتية المتداخلة والتي تُمارَس من خلالها السلطة العلمانية، كما لا يمكنها استيعاب تبعات تلك الممارسة علىٰ الحياة الاجتماعية. كنت قد حاولت في الفصول السابقة أن أفصل وألخص الظهور التاريخي لبعض من هذه التداخلات والشروط. وقد فعلت ذلك بغية فهم كيف تعتبر هذه المصطلحات تلك التداخلات والشروط عارضةً، وكيف أنها تقلل حتىٰ من قيمة الكليات التي تقوم علىٰ أساسها سلطة العلماني وتسعىٰ لإقامتها، وكيف أن كل هذا يؤدي إلىٰ خلق فجوات مستمرة بين الآمال المستمدة من المفاهيم السياسية للنزعة العلمانية وبين المواقف والتدابير التي تصحبها عادةً، وكيف تشعل هذه الفجوات، بدورها، المُساءلة المعيارية والمعارضَة الدائمتين.

---

(١) والإيمان الاختياري بالطبع هو أحد أهم منطلقات تشارلز تايلور في مقاربته حول العلمانية. راجع:

A Secular Age (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

لقد تجنبت، بشكل واضح، الادعاءات المهمة للاهوت السياسي حال قمتُ بطرح النزعة العلمانية علىٰ أنها محيط إشكالي وعلىٰ أنها سلطة مُساءلة. هذا لأنني أجد هذه الادعاءات غير مقنعة لأنها تعيدنا مرة أخرىٰ للتقسيم الثنائي بين ما هو سياسي وما هو شخصي، والذي كنت قد حاججت ضده هنا. ما حاولت أن أقوم به، عوضًا عن ذلك، هو تسليط الضوء علىٰ الشروط التي بموجبها تكتسب ادعاءات اللاهوت السياسي القدرة والفعالية (وهو الأمر الذي سأعود إليه في الفصل التالي وفي الخاتمة). فكما رأينا، فإن السيادة التي تحدد الفوارق بين الدين والسياسة تقف موقفًا قبليًا علىٰ هذا التقسيم أصلًا؛ وصفتها المُبهمة هذه لا تُمكنها من اتخاذ أي جانب علىٰ الآخر.

ما نراه هو بون واضح بين الشريعة تحت حكم القانون وبين الفتوىٰ في لجنة الفتوىٰ بالأزهر. فبالرغم من أن لجنة الفتوىٰ هي نتاج للإصلاحات التحديثية والتي فصلت الفتوىٰ عن المحاكم، إلا أن اللجنة لا تُشارِك الشريعة حال كونها تحت حكم القانون في التفرقة بين العام والخاص، ولا في التفرقة المترتبة علىٰ الحميمية والسرية، ولا تبدي الاهتمامات نفسها بالنظام العام وبالأسرة، كما أنها لا تعبر عن نفس أشكال الشك، والمراقبة، والمواقف الاحترازية ضد السلطة، وهي أيضا غير متورطة في الخبرات الزمنية نفسها والتفاوتات المتضمنة في الشريعة عند اندراجها تحت حكم القانون، وأيضًا لا يظهر سؤال الدين والسياسة كسؤال محوري إذا ما تعلق الأمر بالفتوىٰ ولجنة الفتوىٰ كما هو الحال مع أسئلة النوع الاجتماعي والشريعة فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية، بالرغم من أن الفتوىٰ واللجنة قد تورطا بالفعل في أسئلة وجدالات سياسية. كما أن لجنة الفتوىٰ لا تتشارك نفس المفاهيم ولا الارتباطات العاطفية مع سلطة العلماني وممارساتها. فبعبارة أخرىٰ: لا تتشارك ممارسة الفتيا، كما هو الحال في لجنة الفتوىٰ، مع النزعة العلمانية في كونها محيطًا إشكاليًا يهتم بمجموعة أسئلة ورهانات مرتبطة بسؤال أعم عن الحدود بين الديني والسياسي، وأين يجب أن يقف الديني تحديدًا. فلا تُشارك لجنة الفتوىٰ بالأزهر في بنىٰ المفاهيم ولا في بنىٰ المؤثرات التي تحافظ علىٰ وتحصن هذه المجموعة من الأسئلة.

ومرة أخرىٰ، لا يعني هذا أن لجنة الفتوىٰ، حال كونها جزءًا من الدولة المصرية وتحتجب بها، ليست من منتجات الإصلاحات الحديثة، تحديدًا هذه الإصلاحات التي شُيدت من خلالها كلٌ من أركان النزعة العلمانية وشروطها التشريعية اللازمة. ولكن مثلَها مثل فقاعة داخل فقاعة؛ إذ تكون إحداهما نتاجًا للأخرىٰ لكنها لا تنتمي إليها، فواحدة منهما تتحرك داخل حدود الأخرىٰ غير عابئة بها. فلجنة الفتوىٰ هي مساحة منتَجة بواسطة سلطة العلماني، لكنها مساحة غير مقيدة بتلك السلطة إلىٰ حد بعيد. وبالرغم من ذلك، فلا يعني هذا أن اللجنة تُعارض سلطة العلماني التي أنتجتها؛ فهي ليست علمانيةً ولا هي ضدًا للعلمانية، وإنما هي غير منشغلة أصلًا بقضايا العلمانية. فلا تُدمِج اللجنة الدين والسياسة، كما أنها لا تقوم بالفصل بينهما، وإنما هي محايدة تجاه هذا التقسيم، وتجاه القضايا التي أصبح هذا التقسيم يرتبط بها تاريخيًا. فلا تتداخل الشريعة داخل اللجنة مع سؤال الدين والسياسة، بخلاف الشريعة تحت حكم القانون. ويمكننا إن نقول بناءً علىٰ كون الفتوىٰ محايدة تجاه كلٍ من الحدود الفاصلة، وعملية التعريف وإعادة التعريف المستمرة للدين وحدوده، وتجاه القضايا المرتبطة بهذه العملية أن الفتوىٰ، كما تظهر في لجنة الفتوىٰ بالأزهر، هي ممارسة لا-علمانية Asecular؛ أي إنها ليست متورطة في اللعبة الحداثية التي يُعرَّف وفق قواعدها الدين والسياسة بلحاظ تحديد وتأمين الحقوق الأساسية والحريات. وبالتالي، يمكن النظر للجنة علىٰ أنها لا علمانية، بدورها.

وقد ابتعدت عن استخدام مصطلحيْ غير علماني Non-Secular وما بعد علماني Post-Secular لتوصيف ممارسة الفتيا ولجنة الفتوىٰ بالأزهر بوصفها مساحة، وأفضل مصطلح لا-علماني لأن مصطلح «غير علماني» سيؤدي بسهولة لخلط بينه وبين الأفكار الدينية، كما أن مصطلح لا-علماني، بخلاف مصطلح «ما بعد علماني»، لا يملك دلالة وقتية؛ فيسمح هذا المصطلح بإمكانية قبول تواجد اللا-علمانية معنا دومًا، في أشكال مختلفة حتىٰ في أثناء التقاليد التي شُيِّدَت عليها أركان علمانية الدولة، في حين تجنح الأبحاث حول ما بعد العلمانية إلىٰ محاولة تحديد ظهور معايير جديدة. وتفشل هذه المحاولات في إدراك أن عملية تحديد معايير لتمييز العلماني من غير العلماني ما هي إلا جزء من ماهية النزعة العلمانية وسلطتها. أما مصطلح

لا-علماني فهو يعين موقفًا لا تكون فيه المعايير إما علمانية أو دينية، وإنما تكون فيه الأسئلة التي تصيغ هذه المعايير وتتنازعها أسئلة غير ضرورية ابتداء. ولم يُلتفت بشكل كافٍ لهذا الوضع للا-علمانية، بوصفها حيادًا تجاه الأسئلة والرهانات التي تشكل النزعة العلمانية كمحيط أشكالي والتي أصبحت لا يمكن الاستغناء عنها لفهم حياتنا، في الأدبيات المختصة بأسئلة الدين والعلمانية.

الفصل السادس

المحامون الإسلاميون

المحامون وحالة الطوارئ المصرية: لغة مختلفة للعدالة؟

الفصل السادس

المحامون الإسلاميون وحالة لطوارئ المصرية: لغة مختلفة للعدالة؟

﴿وَٱصۡبِرۡ حَتَّىٰ يَحۡكُمَ ٱللَّهُۚ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡحَٰكِمِينَ﴾ [يونس: ١٠٩]

القاهرة - مصر

وصلت إلىٰ مقهىً معروف بجوار محكمة النقض المصرية قبالة محطة مترو جمال عبد الناصر[١]، وقد جرت عادتي منذ أن أصبحت أحد رواد هذا المقهىٰ علىٰ قضاء وقت مديد لأحرر ملاحظاتي الميدانية، وقد عرفني عُمال هذا المقهىٰ جيدًا لكن بدا لي أنهم لا يحبونني كثيرًا، فقد بدأوا يتذمرون من أني لا أطلب من المشروبات ما يناسب الوقت الطويل الذي أقضيه في المقهىٰ، وأخبروني أن الناس عادة ما يطلبون أشياءً أخرىٰ مع القهوة (أو النسكافيه بالأحرىٰ) كنوع من الكعك (كان كل ما لديهم الكعك والأيس كريم) ومع أنني كنت رافضًا في البداية، لكن تجنبًا للمزيد من المشاكل وتجنبًا لوصم المطرود من المقهىٰ في النهاية، بدأت أطلب الأيس كريم مع النسكافيه.

خرج النادل واستقبلني وعندها طلبت منه أن يحضر لي النسكافيه علىٰ الفور وأخبرته أنني أنتظر صديقًا علىٰ وشك الوصول وذلك كي يعد لنا اثنين من الأيس كريم يقدمان لحظة وصوله. كنت في انتظار «عبد الماجد» المحامي والناشط السياسي، مُحامي المعتقلين الإسلاميين، الذي يتمتع بموهبة وكاريزما مبهرة وشهرة واسعة، وله

(١) حيث تجتمع عدّة مؤسسات قانونية حيوية مثل: محكمة النقض ونقابة المُحامين ونادي القُضاة، لذلك كان هذا المكان موقعًا لنشاط قانوني وسياسي مُستمر، فيما افترش باعة الكتب والدوريات القانونية ممرات الشارع الجانبية.

نشاط سياسي واسع، وكان قد أصبح صديقًا لي ومصدرًا ثريًا للمعلومات المهمة حول المعتقلين في مصر. وكانت الحكومة المصرية منذ عام ١٩٩٢ قد استخدمت السلطة الممتدة لحالة الطوارئ لاعتقال آلاف الأشخاص لأجل غير مسمىٰ للاشتباه في انخراطهم في الجماعات الإسلامية المتهمة بانتهاج العنف كسبيل للإطاحة بالحكومة. وقد بذل المحامون الإسلاميون الكثير من الوقت والجهد للمطالبة بالإفراج عن أولئك المعتقلين أو علىٰ الأقل تخفيف معاناتهم الهائلة تحت وطأة الاعتقال.

وقد أظهر عمل هؤلاء المحامين مجموعة من الصلات الوثيقة بين حكم القانون الليبرالي وحالة الطوارئ في مصر، وأبانت تلك الصلات أن استمرار سريان حالة الطوارئ في مصر فتح المجال أمام لغة مختلفة للعدالة؛ تستند وتتوافق بشكل ملفت مع التقاليد الإسلامية وطموحها النقدي وفاعليتها، وعلىٰ الرغم من أن تلك اللغة لم تتفق مع التصور المبني علىٰ اعتبار أن «الإنسان» هو الموضوع الأساسي لفكرة الحقوق القانونية فإنها عززت من مكانة مُثُل حكم القانون الليبرالي.

ومثّل تعارض مفهوم هؤلاء المحامين الإسلاميين عن العدالة مع الممارسات الإفتائية لمجلس الفتوىٰ -التي عرضتها في الفصل السابق- أحد دوافع مُناقشتي هنا، فهذه الممارسات بالرغم من تعرّضها لإصلاحات ليبرالية عميقة أخرجتها عن الحيز السياسي، وعدم معارضتها للمفاهيم الليبرالية لسلطة العلماني بأي شكل من الأشكال، فإن المجلس يتجنّب -عبر مُمارساته- التعرض لسلطة العلماني بشكل واضح، وهي بهذا الشكل مساحة «لا-علمانية» لا تختلف ولا تتجافىٰ كثيرًا مع المحيط الإشكالي للعلمانية.

علىٰ نقيض ذلك، تُمَثّل ممارسات المحامين الإسلاميين موضع النقاش حالة واضحة للدين المُسَيّس، وهي مُوجهة بالأساس ضد الدولة، وبالرغم من كونها حالة دينية مسيسة فإنها اقتاتت علىٰ مساحة الغموض التي أنتجها تطبيع الدولة لاستمرار حالة الطوارئ، تلك المساحة التي أصبحت حيوية ومهمة كنتيجة لاستمرار حالة الطوارئ، ومع ذلك أدّت تلك الممارسات إلىٰ تدعيم البنىٰ الليبرالية للقانون ومساحات الغموض الناتجة عنها، التي أمكنت من حالة الطوارئ في المقام الأول، وهي البنىٰ القانونية ذاتها، والغموض عينه، اللذان كانا سببًا في استدامة المحيط

الإشكالي للعلمانية، وهذا يوضح أن الدين المسيس يُعد تعبيرًا عن سلطة العلماني لا انحرافا عنها، ويُوضّح أن حكم القانون الليبرالي وحالة الطوارئ والدين المسيس يمكن أن يكونوا ثلاثة أوجه لسلطة العلماني.

وهذا الفصل مخصص للتوسع في توضيح هذه الجوانب، وهو عمل يتطلب أكثر من مجرد وصف لغة المحامين الإسلاميين المختلفة حول العدالة، بل يتطلب أيضا أن أضع ذلك في سياق عملهم مع المُعتقلين وقضاياهم، وكيف كان هذا العمل مرهونًا بالتكوين المفهوميّ لحالة الطوارئ المصرية وبنيتها المؤسسية وتأثيراتها. واسمحوا لي أن أبدأ بالحديث عن لقائي الأول بعبد الماجد والمناقشة التي دارت بيني وبينه وسبل سوء فهمها التي أربكتني في البداية وكيف استطعت أن أفهمها بعد ذلك.

خطاب حقوق الإنسان

علىٰ الرغم من أن عبد الماجد كان قد عرّف نفسه علىٰ أنه إسلامي؛ فإن الشخص الذىٰ عرفني إليه كان محاميًا يساريًا وناشطًا معروفًا، ظهرا كصديقين يتبادلان احترامًا كبيرًا، رغم تغاير انتماءاتهما السياسية. وفي العموم، فإن الأحداث في نقابة المحامين علىٰ مدىٰ العقد المنصرم جمعت اليساريين والإسلاميين من المحامين جنبًا إلىٰ جنب ووضعتهم أحيانًا في مواجهة مباشرة مريرة مع جماعة الإخوان المسلمين، التي علىٰ الرغم من كونها الأكثر شعبية بين صفوف المحامين -كما جرىٰ الزعم- فإنها كانت تُمالئ الحكومة من أجل الحفاظ علىٰ نفوذها، وبالتالي كانت غير قادرة علىٰ مواجهة الحكومة بشكل فعال بشأن الظلم. ولكن مع هذا الاختلاف فإن محامين من جميع الفصائل عملوا جنبًا إلىٰ جنب في بعض القضايا ومثلوا بعضهم البعض في التقاضي، والتزموا التزامًا قويًا بآداب مهنة المحاماة، وإعلاء مبدأ سيادة القانون، وتزايد التعاون في المسائل النقابية والالتزامات العامة لمهنة المحاماة. وأخبرني عبد الماجد أنه، مع ذلك، تعرض لانتقادات حادة من المحامين اليساريين ومنظماتهم، وأنهم كانوا قد دشنوا عددا من الحملات المستندة علىٰ فكرة حقوق الإنسان لتحرير المعتقلين (أو سجناء الرأي كما يشار إليهم). كرس هؤلاء المحامون موارد تلك الحملات وعملهم القانوني لهذا الهدف خلال الثمانينيات. ووقتئذ كان ما يزال هناك عدد كبير من اليساريين رهن الاعتقال السياسي، ولكن سرعان ما تنامىٰ

عدد المعتقلين الإسلاميين وأصبح يفوق بكثير عدد أولئك المعتقلين من اليساريين، وهنا بدأ هذا العمل في التراجع، وفقدت تلك المنظمات مكانتها العالية وتناقصت العوائد السياسية والمالية لهذه الحملات عن أي وقت مضىٰ.

وفوق ذلك، تحولت بعض تلك الحملات إلىٰ منظمات حقوق إنسان كاملة في بعض الأحيان -من خلال تمويل خارجي في الغالب- وقد أغفل المحامون -اليساريون في الغالب- عملهم المعنيّ بملف المعتقلين لصالح موضوعات حقوقية أخرىٰ، والأدهىٰ أن منظمات حقوق الإنسان أخذت في الانتشار-ربما يرجع ذلك أيضا إلىٰ النمو الهائل للتمويل الخارجي للمنظمات غير الحكومية- خلال التسعينيات، ووجد الإسلاميون أنفسهم يُدفعون دفعًا للخروج من تلك المنظمات، وأُلقيت مهمة تنسيق ملف المتعقلين علىٰ عاتق المحامين الإسلاميين بمفردهم. والأكبر من هذا وذاك، ما ذكره لي عبد الماجد من أن هذه المجموعات أنفقت وقتها في تسليط الضوء علىٰ قضايا تكاد لا تتعلق بالانتهاكات الأهم التي تحدث في مصر، وتضمن ذلك الدفاع عن حقوق ربما لن يسمح أعضاء هذه المجموعات بها لأطفالهم أبدًا، مثل الدفاع عن مختلف أنواع الحريات الجنسية.

هكذا رأىٰ عبد الماجد المحامين اليساريين ومنظماتهم، وأن ادّعاءَهم السعي إلىٰ حماية حقوق الإنسان محض نفاق؛ فهم في أحسن الأحوال يعملون لما يتناسب مع توجهاتهم فقط، وفي أسوئها لا يعملون إلا لمصالحهم الخاصة. وقد عكست اتهامات عبد الماجد انتقادات مُفَصّلة وجهها شخص آخر يحظىٰ بشهرة مُماثلة وهو المحامي الإسلامي منتصر الزيات.

وقد عُرِفَ الزيات علىٰ نطاق واسع كمحام متخصص في الدفاع عن الإسلاميين ضد الحكومة، وإن لم يكن عضوًا في أي تنظيم إسلامي بشكل رسمي -وكل التنظيمات الإسلامية ممنوعة قانونًا من تشكيل أحزاب سياسية مستقلة- ومعروف بقُربِه من القيادات الإسلامية علىٰ أعلىٰ المستويات، وبذلك أصبح مُتحدّثهم غير الرسمي. ووجه الزيات في أحد كتبه انتقادات لاذعة لمنظمات حقوق الإنسان بسبب تحيزها واستثناءاتها وإدراكها المشوّه للأولويات، وانعدام توازنها في معالجة الانتهاكات، وأقتبس منه هذا المقطع:

«أحدث الانتشار الواسع لمراكز ومنظمات حقوق الإنسان جدلًا واسع النطاق في مصر، وأول ما يسترعي النظر وقوع تلك المنظمات تحت سيطرة المجموعات اليسارية في المقام الأول، تلك المجموعات ذاتها التي نُسبت إليها أسوأ انتهاكات لحقوق الإنسان حال توليها زمام السلطة في عهد عبد الناصر . . .

وحينما سألنا عن سبب هذا الصمت المطلق من جانب منظمات حقوق الإنسان العربية والمصرية تجاه الانتهاكات الصارخة بحق الإسلاميين، مثل: التعذيب والممارسات اللاإنسانية الأخرىٰ، لم نتلق ردودا واضحة أو مرضية، لذلك قلنا لهم: (أنتم يساريون أيها السادة)، وهذا ما حال بينكم وبين الدفاع الصادق عن المظلومين من الإسلاميين، ولكن لا مشكلة لديكم في الدفاع عن حقوق اليساري أو الماركسي في حرية الرأي والتعبير.

وإذا وجدتم مشكلة معينة أو شخصية مع أحد من هؤلاء الإسلاميين المظلومين أعطاكم هذا ذريعة لقضاء وقتكم في البحث في حقوق الرجل علىٰ المرأة والمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث أو ربما في مسألة تعدد الزوجات . . .

في الواقع، وللإنصاف، يمكن أن تكون ظاهرة ازدهار مراكز تدعو إلىٰ احترام حقوق الإنسان ظاهرة إيجابية، ويمكن أن يكون لها تأثير أو فاعلية لصالح أولئك الذين تعرضوا للقمع أو الأسر بسبب آرائهم ومعتقداتهم؛ شريطة أن تهدف كل منظمة من تلك المنظمات إلىٰ الإنصاف والعمل علىٰ احترام الحقوق والحريات دون تمييز علىٰ أساس التوجه السياسي أو الانتماء؛ لأن ذلك يُثنيها عن هدفها العام: خدمة لهذا التوجه أو ذاك ويترك الشخص المظلوم ضحية للدولة، ثم يتحول الأمر إلىٰ تجارة وتربح من منظمات حقوق الإنسان المتعددة. إن تزايد المراكز الحقوقية أصبح مؤشرا علىٰ تعدد المَحَال والأكشاك التي تتاجر بأنين الضعفاء وصراخ المعذبين»[١].

تعدىٰ نقد الزيات في الفقرة الأخيرة مجرد نقد منظمات حقوق الإنسان المحلية إلىٰ الإشارة إلىٰ أبعاد دولية، فالمنظمات المصرية -حسبما يرىٰ- مُرتبطة بمؤسسات دولية من حيث التمويل ومجموعة أخرىٰ من العلاقات. وهذا البُعد يتألف من مصفوفة

(١) مُنتصر الزيات، الجهاد كلمة، القاهرة: خلود للنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ١٢٣-١٢٦.

وضعتها المنظمات الدولية لحقوق الإنسان والهيئات الرسمية؛ حددت فيها نمطًا خاصًا للاهتمامات والمحاور التي يجب أن تعمل عليها المنظمات المحلية، وهو الأمر الذي حمل تلك الأخيرة علىٰ تسليط الضوء علىٰ الاهتمامات الدولية بدلًا من المحلية بغرض الحصول علىٰ المزيد من الرعاية والإمكانات واستمرار الدعم والتمويل. إذن، ينصَبُ نقدُ الزيات علىٰ خطاب حقوق الإنسان العالمي وطموحه ذي النزعة العالمية، التي لا تُمَثّل منظمات حقوق الإنسان المحلية سوىٰ انعكاس لها.

لا شك، أن العديد من مراكز ومنظمات حقوق الإنسان غير الحكومية في مصر قامت، وما تزال، بعمل جدير بالثناء في هذا المضمار؛ مثل: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ومركز الأبحاث والدراسات القانونية، ومركز هشام مبارك، ومركز الدعم القانوني لحقوق الإنسان -المتوقف الآن عن العمل- وغيرها، لكن مزاعم عبد الماجد والزيات توازي انتقادات مُتزايدة وُجّهت للمنظمات غير الهادفة للربح مُنذ إنشائها، ولخطط عملها وكيفية تشكيلها، ولقوتها المُتنامية المُتوازية مع عدم خضوعها للمحاسبة داخل الدول -التي غالبًا ما تكون دُولًا هشّة- التي تعمل بها، وطُرق تيسيرها لاهتمامات الدول الأقوىٰ -التي عادة ما يُطلق علها «المُجتمع الدولي»- لتُشكّل من خلالها الخطابات المحلية للدول الأضعف، وبالتالي تغض الطرف عن مُشكلات مُضنية طويلة الأمد، أو حتىٰ تجعل حالها أسوأ. وتكتسب مزاعم عبد الماجد والزيات -بذلك- قدرًا من المعقولية[1].

مع ذلك، وبمرور الوقت، تزايد اعتقادي بأن عبد الماجد كان منافقًا، تمامًا مثل المجموعات اليسارية التي انتقدها، إن لم يكن أكثر، فقد تركزت جهوده هو ورابطته - رابطة المحامين الإسلاميين- علىٰ وجه الحصر تقريبًا علىٰ المُعتقلين الإسلاميين، بل فقط لصالح أولئك الذين ينتمون إلىٰ توجههم السياسي نفسه، فلم يُقدموا شيئًا، علىٰ سبيل المثال، لمعتقلي جماعة الإخوان المسلمين الذين تصادف وجودهم مع معتقليهم.

---

(١) لمُناقشة مهمة حول مثل تلك الحجج، راجع:

Mahmood Mamdani, Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror (New York: Pantheon Books, 2009).

وبالرغم من أن تلك الحقيقة كانت قد اتّضحت لي منذ وقت مُبكّر، فإنني لم أُرِد مُصارحته بها نظرًا لصداقتنا الآخذة في التعمّق، لكنه أشار بالرغم من ذلك، خلال حديث آخر لنا، أنه لا يرىٰ في نفسه اختلافًا عن أولئك المُحامين اليساريين الذين وصمهم بالنفاق، وهو الأمر الذي زادني حيرة علىٰ حيرتي.

وعندما توثّقت عُرىٰ صداقتنا أخيرًا، بادرت بسؤاله: كيف ينتقد سلوك المُحاميين اليساريين إذا كان هو وزملاؤه ينهجون النهج نفسه؟ فتنهّد، كما فعل في المرة الأولىٰ، قائلًا: «كُلّنا بشر»، فضغطت أكثر وقلت: فإذا كُنّا جميعًا بشرًا؛ فلماذا تَتهم الآخرين بالنفاق؟ أليسوا بشرًا أيضًا؟ ولماذا تتخذ لنفسك فقط الأعذار؟ عندها، أجاب بأنني قد أسأت فهم ما قال، وأن المحامين اليساريين قد ادّعوا أنهم مشغولون بالدفاع عن حقوق الإنسان، وحقوق كل الناس، لكن ذلك -كما يرىٰ- ليس فقط نفاقًا؛ بل أمر مُستحيل. فلكي يسير الإنسان وراء مثل تلك الدوافع، دون الارتباط بأي فكرة أو شخص؛ يجب أن يكون «مُقدّسًا» أو محاميا زاهدا، لأن صعوبات مثل ذلك الأمر، كما أردف هو، ستكون فوق طاقة أي شخص مهما كانت حماسته وحيويته. ولم أفهم مقصده من هذا الحديث إلا بعد مُدة عندما رافقته في عمله مع السجناء السياسيين.

حالة الطوارئ المصرية

تقع مصر، كما هو معروف، تحت حالة الطوارئ منذ عام ١٩٦٧، تخللها فترة قصيرة من تعطيلها في عامي ١٩٨٠-١٩٨١، ومن أجل أن نفهم عمل عبد الماجد والمحامين الإسلاميين الآخرين، لا بد لنا من أن نضعه أولا في سياق البنية الغريبة التي اكتست بها الدولة منذ إعلان الطوارئ، وسُلطة الدولة الطارئة التي تُعبّر عنها مجموعة من القوانين ونظام القضاء الاستثنائي الذي أنشأته الدولة بموازاة المحاكم العادية. لكن السُلطات الاستثنائية التي مارسها نظام المحاكم الموازي المذكور كانت سلطات قاسية، وقد خففت مكونات القضاء العادي من حدتها بشكل ما، إذ يعرف القضاء العادي نفسه من خلال سردية النضال من أجل استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية.

إلا أن هذا الاستقلال القضائي النسبي المزعوم، كان في الواقع، أقل تأثيرًا مما

يبدو عليه في تلك التأكيدات، فالتزام القضاء العادي بالتطبيق الصارم لنص القانون، وبتعديله للإجراءات القانونية؛ يضمن سيرا حرفيا علىٰ خُطىٰ قانون الطوارئ، والأدهىٰ من ذلك؛ أن تقديم القضاء لأي حس طبيعي قد اعتُبِر أمرا عارضا عبر المُكونات المُتموضعة في الدستور المصري، واعتُبر أي وضع اعتيادي علىٰ أنه أمر غامض، عبر استخدام الدولة الحاذق -الظاهري- للقوانين العادية من أجل سلطات استثنائية.

وأُفَصّل فيما يلي عناصر بناء حالة الطوارئ المصرية المُعقدة؛ مع تركيز خاص علىٰ سلطة الاحتجاز الإداري، وبنية المحاكم الاستثنائية، وتظاهرها باستخدام القانون العادي ظاهريًا من أجل تحقيق سلطات استثنائية، وهذا من أجل تسليط الضوء علىٰ مجموعة مُتداخلة من الخيارات والقيود التي تُمثل عوامل مُتغيرة وتُشكّل مساحة مُتحركة تَوَجَّب علىٰ المحامين الإسلاميين العمل من خلالها، وفَرَضت عليهم تشكيل الإحساس بذواتهم؛ كمُمارسين للقانون، ومُحامين سياسيين، ومُسلمين مُلتزمين، ومن داخل تلك المساحة نفسها فُرِض عليهم -عبر خطاباتهم ومُمارساتهم- تشكيل نقدهم للغة القانونية التي يجب عليهم التعامل معها والاعتماد عليها. وللمفارقة، حصلت علىٰ الكثير من معلوماتي من مصادر تنتمي للمجموعات نفسها التي انتقدها عبد الماجد لتخليها عن المحامين الإسلاميين خلال عملها الإغاثي للمعتقلين[١].

---

(١) ويتضمن هذا المصدر الرئيس الذي اعتمد عليه هنا الصادر عن منظمة المساعدة القانونية لحقوق الإنسان المتوقفة الآن عن العمل.

"Military Courts in Egypt: Courts without Safeguards, Judges without Immunity, Defendants without Rights," 1995, Cairo; "The Highest Authority? The Constitution and the Law in Egypt," 1996; and "Emergency Law," 1998. Another source is a report by the International Com-mission of Jurists (ICJ) titled "Egypt Attacks on Justice," August 27, 2002.

لقد تم إجراء بعض التعديلات القانونية علىٰ بعض العناصر القانونية والإدارية في حالة الطوارئ التي أتناولها في هذا الفصل، علىٰ سبيل المثال ألغىٰ البرلمان المصري محكمة أمن الدولة العادية وأبقىٰ علىٰ محكمة أمن الدولة طوارئ، وقد ناقشت كلتيهما في هذا الفصل، لكن لم يُفَعّل هذا القانون بحلول عام ٢٠٠٧ عندما تم تعديل المادة ١٧٩ من الدستور لتُعطي لرئيس الجمهورية صلاحية إحالة قضايا =

الاعتقال الإداري

تأسست سلطات الجهاز التنفيذي الطارئة، أولا وقبل كل شيء بالمادة الثالثة من قانون الطوارئ رقم ١٦٢لسنة ١٩٥٨وهي تتيح لرئيس الجمهورية بناء علىٰ إعلان حال الطوارئ تقييد حرية الأشخاص في الاجتماع والانتقال والإقامة والمرور في أماكن أو أوقات محددة، وفرض رقابة علىٰ الصحافة واعتقال وتفتيش واحتجاز واستجواب الأشخاص المشتبه في كونهم يمثلون خطرًا علىٰ أمن النظام العام، وقد استخدمت الدولة هذه الفقرة علىٰ -نطاق واسع في احتجاز آلاف الأشخاص لأجل غير مسمىٰ معظمهم من الإسلاميين، وتم بناء العديد من المعتقلات الكبيرة بسهولة، لأن القانون- كما ذكر لي المحامون الذين عملت معهم- قد اشترط من أجل معاملة لائقة للمعتقلين السياسيين فصلهم في أماكن مُستقلة عن الجنائيين.

ويخضع الاعتقال الإداري لمجموعة من الإجراءات المنصوص عليها في قانون الطوارئ، وعلىٰ الرغم من أن القانون يسمح باعتقال المشتبه فيهم لأجل غير مسمىٰ دون تهمة أو محاكمة، فإنه يسمح للمعتقل بالتظلّم من قرار الاعتقال بغرض طلب الإفراج خلال ثلاثين يومًا من صدور أمر الاعتقال، وُتحال التظلمات إلىٰ محاكم أمن الدولة العليا التي سيأتي وصف بنيتها لاحقًا، ويجب أن تُصدر المحكمة قرارا بعد سماع شهادات المعتقلين في غضون خمسة عشر يومًا من الإحالة، فإذا قررت المحكمة الإفراج عن المعتقلين فيمكن لوزير الداخلية الاستئناف ضد هذا القرار خلال خمسة عشر يوما من تاريخ صدور القرار ومن ثم يحال الالتماس إلىٰ محكمة أخرىٰ من محاكم أمن الدولة العليا والتي بدورها تصدر قرارا خلال خمسة عشر يومًا

= الإرهاب لأية محكمة يختارها؛ مما أدىٰ إلىٰ تحويل ما كان استثنائيًا إلىٰ عادي، ومع ذلك صَوَّت البرلمان المصري في عام ٢٠١٠ علىٰ تمديد حالة الطوارئ فيما يتعلق فقط بجرائم الإرهاب والاتجار بالمخدرات، ولم يعنِ هذا أي تقييد من سلطة الطوارئ. وبالتالي، أحاول في هذا الفصل أن أتناول السمات الرئيسة لحالة الطوارئ كما طُبّقت حتىٰ عام ٢٠٠٣، وهذا ليس فقط لأنها قد شكلت أساسًا لحالة الطوارئ لعقود، ولكن أيضًا لأن التغييرات القانونية اللاحقة لم يكن لها إلا تأثير طفيف عليها، باستثناء أنها أدّت بعمل المحامين الناشطين لأن يُعتَبر أكثر خطورة.

من تاريخ الإحالة ويكون قرارها واجب النفاذ، وكل تجديد لقرار الاعتقال يمكن أن يواجه بتظلم خلال ثلاثين يوما من إصداره، وطبقا لتلك اللوائح تستطيع الحكومة اعتقال الشخص لمدة ٩٠ يومًا علىٰ الأقل. لكن في الممارسة العملية فإن الأمور تسير علىٰ نحو آخر، فحتىٰ عندما يتم إطلاق سراح المعتقلين في كثير من الأحيان يتم نقلهم سرا إلىٰ مراكز الشرطة المحلية أو فروع مباحث أمن الدولة عدة أيام لحين استصدار أوامر اعتقال جديدة، ويحدث هذا حتىٰ مع المعتقلين الذين حوكموا وبرأتهم محاكم أمن الدولة أو المحاكم العسكرية. إن العديد من المصطلحات الواردة في نص قانون الطوارئ غامضة، ومن ثم فإنها تثير الخلاف وتفتح الباب أمام المحاولات القضائية لتمييزها، وأحد هذه المصطلحات المبهمة هو ذلك الذي يثير سؤال متىٰ ولماذا يمكن اعتبار شخص ما مشتبها فيه طبقا لقانون الطوارئ، وقامت المحاكم بمحاولة لتحديد أفضل مفهوم للمشتبه فيه علىٰ أساس قانون قديم وهو القانون رقم **٩٨**لسنة **١٩٤٥** بشأن المتشردين والمشتبه فيهم، الذي تحدد المادة الخامسة منه المشتبه به علىٰ أنه كل من صدر ضده حكم بات أو أكثر لارتكابه جريمة من الجرائم التي نص عليها هذا القانون، أو كل من لحقته سمعة اعتياد هذه الجرائم وإن لم يصدر ضده حكم، ويتيح القانون فرض العقوبات ووضع المشتبه فيهم تحت المراقبة.

في فترة السبعينيات قضت محكمة القضاء الإداري بأن هذا هو التعريف الأوحد للمشتبه به، وذلك لاعتماده بشكل عام، وكان ينظر لهذا الأمر علىٰ أنه وسيلة لوضع بعض القيود علىٰ قانون الطوارئ، لكن الحال لم تكن كذلك فمثلا أصدر الرئيس السادات القانون ١١٠ لسنة **١٩٨٠**الذي وسع من نطاق الجرائم التي يمكن أن يعاقب عليها قانون المتشردين والمشتبه فيهم، ونص القانون علىٰ عقوبات قاسية للغاية بشأنها وقيل إن هذا يرجع إلىٰ حقيقة أن السادات كان قد ألغىٰ سريان حالة الطوارئ، وكانت الحاجة ماسة إلىٰ بديل للإبقاء علىٰ السلطات الاستثنائية، وفي عام **١٩٨٣** تم تخفيض عدد تلك الجرائم بعد موجة من الانتقادات الشديدة لهذا القانون ومع ذلك في عام **١٩٩٣** أعلنت المحكمة الدستورية العليا أن المادة الخامسة من قانون المتشردين والمشتبه فيهم؛ مادة غير دستورية، وبالتالي انهدم الأساس القانوني الذي انبنىٰ عليه

تقييد تعريف المشتبه فيه، ليبقىٰ السؤال عن مدىٰ وكيفية امتداد آثار هذا الإعلان إلىٰ بنود قانون الطوارئ بلا جواب[1].

ومن المصطلحات المهمة الأخرىٰ الواردة في نص قانون الطوارئ، التي ما تزال غامضة؛ الخطر والأمن والنظام العام، وقد حددت المحكمة الإدارية مجموعة من الشروط التي بموجبها يمكن اعتبار شخص ما خطيرا، منها علىٰ سبيل المثال أن الخطر تعبر عنه أفعال محددة وواضحة يرتكبها شخص بعينه وليس شُركاؤه أو أقاربه وعلاوة علىٰ ذلك، فإن كون الشخص عضوا أو شريكًا أو قريبا لأحد أعضاء أي من الجماعات التي تعتبر جماعات أصولية؛ ليس بالضرورة كافيا لاعتباره يمثل خطرا علىٰ الأمن أو النظام العام، وذكرت المحكمة الإدارية أيضا أنه يجب أن تكون الأفعال التي تعتبر خطرا طبقا لقانون الطوارئ؛ مختلفة عن الأفعال التي حددها ونظمها القانون الجنائي العادي، وهنا تنشأ صعوبة بسبب إمكانية التداخل بين مجالي القانونين، فمثلا تعاطي وبيع المخدرات يعد فعلا إجراميا كما أنه أيضا يمثل خطرا علىٰ النظام العام، وكما لاحظت آنفًا، أن مصطلح النظام العام ما يزال غير معرف إلىٰ حد كبير في القانون أو من قبل المحاكم، وتم تمديده بعدة أساليب ليشمل مفاهيم المصلحة العامة والآداب العامة أيضا، وهكذا أصبحت مفاهيم الأمن القومي والنظام العام أو الآداب العامة والمصلحة العامة جزءا من حقل واحد مُتداخل الاختصاصات.

المحاكم الاستثنائية

لعب مفهوم الأمن والنظام العام دورًا هامًا في توسيع دائرة اختصاص المحاكم الاستثنائية المُتعددة الموجودة في مصر، ويفي بالغرض ههنا أن أكتفي بمناقشة شكلين لهذه المحاكم؛ وهما محاكم أمن الدولة والمحاكم العسكرية، ويلاحظ أستاذ العلوم السياسية ناثان براون في دراسته المفصلة عن بنية المحاكم المصرية[2] أن محاكم أمن

---

(1) CHRLA, "The Highest Authority?

(2) Nathan Brown, The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

الدولة التي أنشأها قانون الطوارئ لسنة ١٩٥٨كانت بهدف إنشاء بنية طويلة الأمد لحكم الطوارئ، ثم ازدادت رسوخا في النظام القضائي عبر مواد في الدستور المصري، وكانت محاكم أمن الدولة قد قُسِّمت في أوائل السبعينيات إلىٰ بنيتين مختلفتين؛ لكل منهما ولاية قضائية مختلفة، تُسَمَّىٰ الأولىٰ بمحاكم أمن الدولة «العادية» والثانية تُسمىٰ بمحاكم أمن الدولة طوارئ، وكان فهم اختصاص وهيكل محاكم أمن الدولة العادية مُستمدًا من القانون ١٠٥لسنة ١٩٨٠، وطبقا للجنة الدولية للحقوقيين فإن هذا القانون رقم: ١٠٥

«يمنح محاكم أمن الدولة العادية الاختصاص بنظر القضايا المتعلقة بالجرائم التي تشكل خطرا علىٰ الأمن الداخلي أو الخارجي للدولة، وجرائم حيازة الأسلحة والمتفجرات والرشوة واختلاس الأموال العامة، وينص القانون علىٰ أن محكمة أمن الدولة الجزئية تشكل من قاض واحد ومحكمة أمن الدولة العليا تتشكل عادة من ثلاثة قضاة وتنص المادة الثامنة من القانون علىٰ أن الأحكام التي تصدرها محاكم أمن الدولة العليا أحكام نهائية غير قابلة للطعن إلا من خلال النقض أو التماس إعادة النظر الذي تقرره محكمة النقض»[1].

ومسألة عدم إمكانية الطعن علىٰ أحكام محاكم أمن الدولة العليا إلا أمام محكمة النقض لها أهمية بالغة هنا، وذلك لأن محكمة النقض لا تتعرض لوقائع القضايا وإنما تبني قرارها فقط علىٰ مدىٰ الالتزام بتطبيق القانون بالشكل الصحيح[2]، وبمراعاة مساحة المُناورة الواسعة في تأويل معنىٰ الأمن والنظام العام وحقول اختصاصهما المُتداخلة، فإنه يصعب علىٰ المحامين أن يطعنوا علىٰ الأحكام علىٰ هذا المستوىٰ من مستويات القانون، بل يجب أن يطعنوا علىٰ الأحكام من حيث الملابسات والوقائع، لكن ذلك أصبح غير ممكن منذ صدور القانون رقم ١٠٥، وهذا قلص بشدة عدد

---

(1) . ICJ, "Egypt Attacks on Justice.".

(٢) لأن محكمة النقض تفترض أن ملابسات القضية قد مرّت علىٰ محكمة الدرجة الأولىٰ ومحكمة الاستئناف، وهذا اعتماد علىٰ المبدأ القانوني المصري في التقاضي علىٰ درجتين، وبما أن النظر في ملابسات القضية قد كان مهمة محكمة الدرجة الأولىٰ ومحكمة الاستئناف فتنحصر مهمة محكمة النقض في النظر في مدىٰ صحة تطبيق القانون في محكمتي الدرجة الأولىٰ والاستئناف.

الأحكام التي يمكن الطعن عليها بما أن القانون قد حصر إمكانية الاستئناف علىٰ الطعن لدىٰ محكمة النقض، وبعبارة أخرىٰ فإن القانون ١٠٥ يخلق فعليا بنية لمحكمة جديدة تتداخل مع نظام المحاكم العادية من حيث الاختصاص أو الولاية القضائية، واستمر هذا التداخل في النمو حتىٰ شمل القضايا الاقتصادية مثل ضوابط أسعار السلع الاقتصادية استنادا إلىٰ فكرة أنها تؤثر في الأمن القومي، ووجود أحكام دستورية تسمح بالمحاكم الاستثنائية وقوانين ترسم بنيتها وتعمل كما يبدو علىٰ توسيع اختصاصها ليشمل شؤونا عادية، وهو أمر حمل البعض علىٰ القول بأن هذه ليست محاكم استثنائية، فيقول براون:

تشكل محكمة أمن الدولة العادية جزءا من هيكل القضاء العادي . . . وهي تتشكل من أعضاء القضاء العادي وتتبع بنيته الداخلية وإجراءاته إلىٰ حد كبير، وتعكس ولايتها خواص التعريفات القديمة لفكرة الأمن القومي أكثر من الحقائق السياسية الراهنة. والأساس القانوني لمحاكم أمن الدولة العادية يستند إلىٰ قانون ١٩٨٠الذي يحتوىٰ علي عناصر عتيقة لأصول النظام، فعلىٰ سبيل المثال: الحق في الاستئناف مقيد إلىٰ حد ما، ويملك رئيس الجمهورية خيارا لا يمارس حاليا وهو تعيين العسكريين في اللجان القضائية، ويبدو نظام محاكم أمن الدولة العادية، بطرق عدّة، كقسم خاص من نظام القضاء العادي له ولاية خاصة في بعض الحالات أكثر من نظام المحاكم الاستثنائية[1].

ويبدو أن لمحكمة أمن الدولة طوارئ بنية مختلفة؛ فأحكامها لا يمكن الطعن عليها أمام أي محكمة أخرىٰ والموضوع يخضع لموافقة الرئيس، وبالتالي يستطيع أن يلغي أيا من قراراتها، وقد تعاملت محكمة أمن الدولة طوارئ، تقريبا علىٰ سبيل الحصر، مع القضايا التي يُنظر إليها بوصفها جرائم عنف سياسي مُنظّم، وتشمل ولايتها الحالات الواردة في قانون الطوارئ فضلا عن الحالات التي ينظمها القانون الجنائي العادي، التي يرغب الرئيس في إحالتها إليها.

وقد تم التخفيف من حدة الصلاحيات الاستثنائية، إلىٰ حد ما من خلال سرديات النضال من أجل استقلال القضاء، وهو الأمر الذي جعل الدولة تلجأ بشكل متزايد إلىٰ

---

(1) Brown, The Rule of Law in the Arab World, 112.

نوع آخر من المحاكم الاستثنائية وهو المحاكم العسكرية، ويجدر بي أن أذكر ولو شيئا يسيرا عن سرديات النضال تلك قبل أن أناقش مسألة المحاكم العسكرية.

أظهر القضاة، تمامًا كالمحامين، حسًّا تعاونيًا قويًا، وتمسكًا بهوية وأيديولوجيا استقلال القضاء في مصر، ولأقتبس من براون مرة أخرىٰ:

«لقد تعلم القضاة المصريون في عدد قليل من كليات الحقوق، وليس غريبا أن يكون لديهم أقرباء سبقوهم بالتعيين في القضاء الذي يتمتع بقدر كبير من الحكم الذاتي في مسائل التعيين والترقية، المفتخر بتاريخ تمتد جذوره إلىٰ القرن التاسع عشر، وشديد الوعي بمكانته المرموقة، وقد شكّل القضاة المصريون -علىٰ خلفية ذلك- مجتمعًا (رُئي أحيانًا علىٰ أنه طائفة أو فئة بالكاد) تملتك هوية صلبة وشعورًا رساليًا»[١].

وتتجلّىٰ فكرة الهوية الصلبة واستقلال القضاء بشدة في نادي القضاة الذي تأسس عام **١٩٣٩** مع تأسيس المحاكم الأهلية استجابة للنداءات المُتخوفة من بقاء القُضاة الأجانب وخطر ذلك علىٰ استقلال السلطة القضائية بعد إلغاء المحاكم المختلطة[٢]. وجرت عادة نادي القضاة علىٰ عقد المؤتمرات العامة، كما أصدر مجلة شهرية تحت اسم «القضاة» من أجل إيجاد مساحة تتعرض للمسائل القضائية ومناقشتها، ومجلس إدارة نادي القضاة منتخب في المقام الأول ولكن أعضاء النادي عملوا أيضا كموظفين في المجلس الأعلىٰ للقضاء ومن ثم سيطروا علي هذا المجلس الأعلىٰ الذي يعتبر الكيان الحكومي المسؤول رسميا عن الأمور الإدارية داخل السلطة القضائية بما في ذلك التعيين في القضاء، ونتيجة لتاريخ من النضال في سبيل استقلال السلطة القضائية والسرديات المُرتبطة به، فإن القضاة لم يعملوا فقط في المحاكم العادية والاستثنائية وإنما عبروا بقوة عن أيديولوجية قانونية ترتكز إلىٰ حد كبير علىٰ التطبيق الصارم لنص القانون وصحة الإجراء القانوني، وهذا جعل محاكم أمن الدولة طوارئ تصدر أحكاما بالبراءة في عدد من القضايا السياسية البارزة، وهو الأمر الذي أحرج السلطات

(1) Ibid., 92.

(2) Atef Shahat Said, "The Judges Club of Egypt: A Space for Defending Democracy and the Independence of the Judiciary" (master"s thesis, American University in Cairo, 2004), 31.

الحكومية، وأحد الأمثلة علىٰ البراءات تلك التي كانت في عام ١٩٨٤ لأعضاء في جماعة الجهاد الإسلامية كانوا قد اتهموا باغتيال الرئيس السادات وانبنىٰ الحكم بالبراءة علىٰ أساس أن اعترافاتهم انتزعت تحت وطأة التعذيب(١).

وأدّت سيطرة القضاء العادي علىٰ محاكم أمن الدولة من قبل القضاء العادي، والمستوىٰ العالي من الاستقلالية الذي يتمتع به، والمستمسك بمبدأ صحة الإجراء القانوني ودقّتها؛ أدت إلىٰ لجوء الحكومة إلىٰ المحاكم العسكرية بشكل متزايد خاصة بعد عام ١٩٩٢مع تجدد الاشتباكات العنيفة بين الحكومة والجماعات الإسلامية، وتسمح المادة ٦ من القانونُ العسكري رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٦ لرئيس الجمهورية في أثناء حالة الطوارئ بإحالة أي قضية تُنظر في الظروف الطبيعية بموجب قانون العقوبات العادي إلىٰ اختصاص المحاكم العسكرية، وينظم القانون أيضا هيكل وإجراءات هذه المحاكم، وقضاة هذه المحاكم هم من العسكريين، يتم تعيينهم من قبل القيادة العسكرية لمدة عامين قابلة للتجديد وليس شرطًا ضروريا أن يكون القاضي حاصلا علىٰ درجة علمية في القانون، والأحكام الصادرة عن المحاكم العسكرية لا يمكن الطعن عليها أمام أي هيئة قضائية أخرىٰ وأحكامها تخضع لموافقة الرئيس، كما يمكن أن تعقد المحاكمات العسكرية في جلسات سرية بناء علىٰ طلب من النيابة العامة(٢).

وفي التسعينيات قام الرئيس مبارك بإحالة مئات القضايا إلىٰ المحاكم العسكرية

---

(1) Ibid., 98-99, 113.

فتح إصرار القضاة علىٰ التطبيق الصحيح للإجراءات الباب أما تكتيكات يتخذها المحامون لإطلاق سراح المحتجزين؛ مثل رفع قضية ضد الدولة في المحكمة الإدارية، وبدأ المحامون جدالًا ناجحًا إلىٰ حد ما، وذلك أن أمر الاعتقال الرئاسي هو إجراء إداري يقع بذلك ضمن اختصاص القانون الإداري، ولا يجب أن يتوافق فقط مع قواعد قانون الإجراءات بل إن المحكمة الوحيدة المختصة بالبت في صحة الإجراءات هي المحكمة الإدارية العليا، وبهذه الطريقة تمكّن المحامون من تحويل قضايا الاعتقال بعيدًا عن محاكم الطوارئ إلىٰ المحاكم العادية، وعلاوة علىٰ ذلك تمكّنوا من الحصول علىٰ تعويضات مادية لصالح المعتقلين لما لحقهم من ضرر أو لبطلان قرار الاعتقال، وفوق ذلك، أدىٰ نفور القضاء العادي من قرارات محاكم الطوارئ إلىٰ تمكين المحامين من رفع دعاوىٰ تعويض مدني لصالح المُعتقلين الذين تعرضوا للتعذيب خلال فترة الاعتقال.

(2) CHRLA , Military Courts in Egypt.

وصدرت عقوبات صارمة في أكثرها، بما في ذلك عقوبة الإعدام، وقد فشلت النداءات المُناوئة للمادة ٦ من قانون المحاكم العسكرية إلىٰ حد كبير لأن المحكمة الدستورية العليا أيدت أوسع تفسير للمادة الدستورية بشأن صلاحيات الرئيس في إحالة القضايا إلىٰ أية محكمة يرىٰ، وهذه النقطة الأخيرة مجرد مثال واحد فقط علىٰ كيفية أن الالتزام القضائي بنص القانون يمكن أن يبقي علىٰ حالة الطوارئ.

محاكاة صلاحيات الطوارئ

أضحت الضمانات التي تقدمها السلطة القضائية- المستقلة نسبيًا- متداعية بشكل كبير نظرا لنطاق الصلاحيات الواسع المعطىٰ للحكومة عن طريق عدة مواد تضمنها الدستور وتحديدا المواد ٧٤، ١٠٨، ١٤٧، ١٣٦ والمادة٧٤ التي تخول رئيس الجمهورية باتخاذ إجراءات فورية حال وجود خطر علىٰ الوحدة أو الأمن القوميين، وتوجب عليه نشر بيان يوضح هذه الإجراءات كما توجب إجراء استفتاء عليها خلال ستين يوما من سنها، والمادة ١٠٨تجيز للرئيس في حالات استثنائية إصدار قرارات لها قوة القانون لفترة محدودة عند الموافقة البرلمانية بأغلبية الثلثين. ويجب أن تعرض المراسيم/القرارات بقانون علىٰ أول جلسة برلمانية بعد انقضاء الفترة المحددة للموافقة عليها وإلا تصبح لاغية.

وفي الحالات التي يكون فيها مجلس الشعب في عطلة أو جلساته معلقة فإن المادة ١٤٧ تتيح لرئيس الجمهورية إصدار مراسيم لها قوة القانون في الحالات التي تتطلب إجراءات فورية، ومع ذلك فإنه يجب أن تعرض تلك المراسيم علىٰ مجلس الشعب خلال ١٥ يومًا إذا كانت الجلسات تعقد أو في أول جلسة بعد انتهاء التوقف وإلا تفقد القرارات قوتها القانونية وذلك بأثر رجعي.

ولا تبدو كل تلك الاشتراطات بحد ذاتها غريبة أو مبالغا فيها، وهذا ما ذكره مركز القاهرة للمساعدة القانونية وحقوق الإنسان، في نصه:

عندما نقرأ نص المادة ١٣٦من الدستور -التي تسمح لرئيس الجمهورية بحل مجلس الشعب عند الضرورة وبعد إجراء استفتاء- يظهر لنا النطاق الكامل للصلاحيات الرئاسية. وأثناء الفترة الرئاسية للسادات استخدمت الاستفتاءات في الواقع للتأكيد علىٰ قانونية الإجراءات التشريعية أو لتجنب الدفع بعدم دستورية

القوانين من قبل مجلس الشعب . . . وفقا لفقرات القانون المذكورة آنفا يتبين أنه في الواقع تم تخويل السلطة التنفيذية ممثلة في الرئيس بالسيطرة علىٰ السلطة التشريعية[1].

وقد استخدم السادات هذه الصلاحيات الواسعة لتجنب الدفع بعدم الدستورية من قبل مجلس الشعب عبر العديد من القرارات التي أصدرها، وأحد الأمثلة الصارخة علىٰ ذلك ما ذكرته في فصل سابق، وهو مرسوم سنة١٩٧٩ الخاص بتعديل قانون الأحوال الشخصية من أجل إرساء المزيد من المساواة بين الجنسين بحجة أنها من المسائل التي تتطلب اتخاذ قرارات عاجلة فوق استطاعة السلطة التشريعية في هذا الوقت.

أما الرئيس مبارك فلم يصدر العديد من القرارات بقانون كما فعل السادات إلا أن حكومته كانت بارعة جدا في تجنب الدفع بعدم الدستورية من خلال سن قوانين عادية في الظاهر وبأساليب تحاكي تلك المستعملة للصلاحيات الاستثنائية. وخير مثال علىٰ ذلك هو القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٩٥ والمعروف بـ «قانون الصحافة» الذي يسمح للحكومة بالاعتقال وفرض الرسوم الإضافية علىٰ الصحفيين الذين تعتبرهم الحكومة ذوي آراء تمثل خطرا علىٰ الدولة، وقد ظهر هذا القانون بشكل فجائي ودون إجراء البروتكولات المعتادة بمجلس الشعب، وتم إقراره بواسطة الأغلبية الموالية للحزب الوطني الديمقراطي، وعندما صدر هذا القانون أثار غضبا كبير لدىٰ الصحفيين واعتبروه غير دستوري بالمرة.

بيد أن الحكومة وظفت القانون بالطريقة التي تضمن استحالة البت في مسألة دستوريته من عدمها، وذلك عن طريق اعتقالها للصحفيين لعدة أيام ثم الإفراج عنهم من دون كفالة أو الضغط بتوجيه أي اتهام، وبهذه الطريقة ضمنت الحكومة عدم الطعن، إذ لم تكن ثمة دعوىٰ قضائية من الأصل، وحينما اشتدت الضجة حول هذا القانون أحالته الحكومة إلىٰ المحكمة الدستورية العليا كي تنظر في مسألة دستوريته، ولكن جاء رد المحكمة المذكورة بعد وقت طويل يفيد أنه لا يمكن مراجعة القانون دستوريا إلا في سياق دعوىٰ قضائية ملموسة في الوقت الذي ظل فيه الصحفيون تحت

---

(1) . CHRLA, "The Highest Authority?"

التهديد بالاعتقال المفاجئ، ومن ثم؛ أصبحوا أكثر حذرا من كتابة مقالات تنتقد الحكومة[1]. وهنا اكتسبت الحكومة شيئا ما يحاكي الصلاحيات الاستثنائية، ببساطة عن طريق تحجيمها لكامل قوة هذا القانون.

ومع ذلك، لم تتردد الحكومة في استعمال العنف بشكل مفرط في الأوقات التي ارتأتها مناسبة، ولم يكن المحامون بمأمن من هذا العنف؛ ففي العام **١٩٩٤** اعتقل أحد المحامين وهو «عبد الحارث المدني» من قبل جهاز أمن الدولة للاشتباه في انتمائه لجماعة إسلامية وتعرض للتعذيب حتىٰ الموت، وهو الأمر الذي دعا إلىٰ إضراب واحتجاجات واسعة قادتها نقابة المحامين ضد الحكومة، ولكن قوبل هذا الحراك باعتقال مجموعة مُتزايدة من المحامين، وفوق ذلك، فقد استعانت الحكومة بمحامين تابعين لها لرفع دعاوىٰ قضائية ضد مجلس النقابة الذي تسيطر عليه جماعة الإخوان المسلمين؛ بتهم الفساد واختلاس الأموال، وهو الأمر الذي انتهىٰ بوضع المسائل المالية والإدارية للنقابة في يد هيئة قضائية، وبالتالي، لم يقف الأمر عند حد اعتقال العشرات من المحامين الإسلاميين في الغالب، ولكن أيضا، أُضعفت النقابة ذاتها كشخصية اعتبارية إلىٰ حد كبير، ووضعت في مواجهة محتملة مع حلفائها السياسيين التاريخين وهم القضاة، الذين أصبحوا منوطا بهم النظر في شؤون النقابة.

وفي داخل هذا الهيكل الذي أشرت إليه لتوي؛ حيث تتقاطع الجوانب القانونية العادية مع الطارئة وتتشابك فيما بينها، كان المحامون من أمثال عبد الماجد هم خط الدفاع الأول والأخير ضد الاعتقال المستمر والتعذيب الممارس من قبل الدولة، وبشكل كبير تخلىٰ عن المعتقلين كل من منظمات حقوق الإنسان وأعضاء النقابة الضعيفة التي لم تعد لديها القدرة للدفاع عنهم، حيث أصبح هؤلاء المحامون أنفسهم هدفا للدولة فلم يستطيعوا أن يقدموا إلا القليل في هذا المضمار، علاوة علىٰ أن عملهم كان مصحوبا بالأمل واليأس والقلق جميعا في نسيج وثيق واحد، انبعث الأمل من الإمكانات التي يتيحها القانون، فكما تبين؛ حصل القضاء العادي علىٰ درجة عالية من الاستقلال وكان هو المسيطر علىٰ المحاكم، وجاء القلق واليأس من القيود شديدة الصرامة في القانون ذاته؛ تلك الحدود الغامضة بشأن قدرة الدولة علىٰ الحفاظ علىٰ

(1) . Brown, The Rule of Law in the Arab World, 106

الشرعية والرهان علىٰ العنف الذي لم يسبق له مثيل من خلال استراتيجية تعليقه، ويتضح هذا التداخل بين الأمل والقلق واليأس في بنية تطبيع حالة الطوارئ جليًا في قصة المحامي عبّاس مدني واعتصام نقابة المحامين.

قصة عباس مدني واعتصام نقابة المحامين

عباس مدني محام، وهو أحد أعضاء رابطة المحامين الإسلاميين، وقد بدا لي أنه أحد قاداتها وهو رجل طويل القامة، ذو لحية طويلة وحواجب كثيفة وشعر أسود قصير لامع، دائما يرتدي نظارة شمسية داكنة ويتحدث باستمرار بهاتفه المحمول، ويبدو بمظهر الهادئ صاحب المكانة المرموقة. أثار هدوء عباس فيّ الرعب، فقد كان ينظر تجاهي كثيرا حينما يتحدث في هاتفه المحمول، لكنني لا أستطيع الجزم بذلك إذ لا يمكنني معرفة ما إذا كان ينظر إلىٰ وجهي أو إلىٰ أي شيء آخر مع هذه النظارة الشمسية، ربما كان مجرد تحديق بوجهي في صمت. بدا لي أنه يريد التحدث معي، وكان عبد الماجد قد نصحني بأن لا أعيره اهتماما ونادرا ما تحدث عنه في العموم، لكن ذلك لم يزدني إلا قلقا، واعتقدت أن عباس في مرحلة ما قد يتهمني بشيء بسبب خلفيتي الأمريكية ويحقق في مدىٰ تديني ويظهرني كمنافق أو حتىٰ ما هو أسوأ، ويمنعني من الوصول للمحامين الذين يعد عملهم ومشورتهم الأساس الذي يرتكز عليه عملي الميداني، واستمر هذا الأمر شهورا هو يحدق بوجهي باستمرار وأنا أحاول تجنبه ومراقبته قدر المستطاع، ولكن أتىٰ اللقاء الذي لا مفر منه، فذات يوم بعد ما ظل عباس مدة طويلة يحدق بوجهي متأملا من بعيد، إذا به ينهض من مقعده ويقترب نحوي، توجهت بنظري إلىٰ وجهه مباشرة محاولا الحفاظ علىٰ رباطة جأشي، ودار بيننا هذا الحوار:

- أنت من أمريكا؟

- اه . . . فعلا . . .

ثم أخرج هاتفه المحمول وقال: «أترىٰ هذا الهاتف؟ هل لديكم مثله في أمريكا؟».

لم أكن أدري ماذا أقول، فأنا لا أعرف أي شيء عن الهواتف المحمولة ولم أكن أقتني واحدًا آنذاك. ثم أجبته:

«حسنًا، لا أعلم، لست مُتأكدًا».

«فما هي الأنواع التي يمتلكونها في أمريكا؟ وهل يمكن أن تعمل هنا؟ هل تظن أن بإمكانك أن تجلب لي واحدًا؟».

بان لي حينها أن عباس مجرد رجل هادئ تافه، سخيف، ينشغل بأناقة مظهره والهواتف المحمولة أكثر من أي شيء آخر، لهذا كان مصدر إزعاج لعبد الماجد وبقية زملائه في رابطة المحامين الإسلاميين وأعتقد أنهم غالبا تساءلوا بيأس عن كيفية أو جدوىٰ قبوله يوما في صفوفهم أصلا، لهذا السبب نصحني عبد الماجد بتجنبه.

كان عباس ركنا مركزيا في أحد الأحداث التي شاهدتها خلال عملي الميداني، وهو قرار أعضاء النقابة بالاعتصام لعدة أيام احتجاجا علىٰ الرقابة القضائية المفروضة علىٰ شؤونها، أي: الإشراف القضائي الذي أشرت إليه آنفا، الذي تم برعاية الحكومة من أجل تضييق الخناق في النفوذ السياسي البادي علىٰ نقابة المحامين، وقد شارك بعض أعضاء رابطة المحامين الإسلاميين مع آخرين من خارج الرابطة في تنظيم هذا الحدث، وفي اليوم الأول لهذا الاعتصام أحاطت قوات الأمن المصرية بمركباتها الكبيرة مبنىٰ النقابة من جميع الجهات، لكنهم بقوا في مكانهم دون أي تحرك، ومع هذا فقد أدىٰ ذلك إلىٰ زيادة التوتر داخل النقابة وقلق المحامين حول مدىٰ إمكانية اقتحام المبنىٰ من قبل قوات الأمن، ومر اليوم الأول دون وقوع حوادث كما مر اليوم الثاني. وعلىٰ الرغم من أن هذا التمركز لقوات الأمن بعرباتها يعد عملا وقحا فإنه يوضح فاعلية استراتيجية الترهيب التي انتهجتها الحكومة، ففي كل يوم من أيام الاعتصام تتزايد المخاوف من فكرة الاقتحام، وكان لهذا في حد ذاته تأثير علىٰ الاعتصام؛ إذ جعل المحامين يحجمون عن البقاء في مقر النقابة، أي يحجمون عن الأمر الذي يضمن استمرار الاعتصام، وبذلك في بعض الأحيان لاسيما في الأوقات المتأخرة تقلص عدد المعتصمين بشكل خطير، وفي اليوم الثالث في وقت متأخر بعد الظهر لم يكن هناك سوىٰ عدد قليل من المحامين معظمهم من رابطة المحامين الإسلاميين وعربات قوات الأمن ما تزال محيطة بالمكان والمحامون يدخنون ويلغون وينظرون من النوافذ فيدخنون أكثر فأكثر وعلىٰ الرغم من أننا كنا ما نزال في شهر مارس ولم تشتد حرارة الجو بعد فإن الهواء كان يحمل رائحة مختلطة من العرق الغزير

والدخان وبدا علىٰ الجميع القليل من الاضطراب.

جاء أحد المحامين بفكرة مازحة لتمرير الوقت، أخذوا الهاتف وتحدثوا إلىٰ عباس عبر هاتفه المحمول بطبيعة الحال وبصوت خافت واثق وابتسام متكلف فيما بينهم أخبروه أنهم من «مباحث أمن الدولة» وطلبوا منه أن يقدم لهم أسماء كل المتورطين في اعتصام النقابة.

وللحظة تجمدت البسمة في وجوههم وفي صمت أغلقوا الهاتف ببطء ثم انفجروا في الثرثرة بحيوية عنه، وبمرور الوقت عادوا إلي صمتهم، وعندما وصل عبد الماجد أخبروه بصوت هامس قصة خيانة عباس فهز رأسه وأطلق تنهيدة وقال: لماذا تصرفتم مثل هذا التصرف الأحمق؟ ارتبك المحامون ونظر بعضهم إلىٰ بعض ثم بدأوا يعددون اتهاماتهم في شخص عباس- طبعه وخيانته- وفي هذه اللحظة ترجّل عباس داخل النقابة فتعالت أصوات المحامين تتبعه وحدثت ضجة كبيرة، وهو الأمر الذي حمل عبد الماجد علىٰ أن يغلق الباب بشدة.

عبد الماجد لا يدافع عن تصرفات عباس ولا يمكن أن يدافع عن طابع عباس الذي ينتقده زملاؤه في النقابة، التي تتراوح بين: كيف يسرق عباس الموكلين من زملائه المحامين بلا خجل وكيف يحملق في النساء بشهوة حتىٰ وهو يقرأ القرآن، عبد الماجد يقر بأن عباس شخص معيب لكنه مصرٌّ علىٰ أن تلك المزحة كانت خطأ وأنها تفتح الباب أمام هذه الخيانة ذاتها التي اتهموه بها، قطع موقف عبد الماجد سيل الانتقادات وذهب المحامون بعيدا ليس فقط عن عبد الماجد وإنما عن بعضهم البعض وكانت تلك هي نهاية كل المناقشات الجماعية في هذه الليلة.

في نهاية المطاف كان الاعتصام ناجحا، وكان أحد العوامل التي ساعدت علىٰ تحريك الإجراءات القانونية والإدارية اللازمة لضمان استقلال النقابة عن الرقابة القضائية، لكن الثقة بين أعضاء رابطة المحامين الإسلاميين تآكلت بشدة، وبالرغم من أن عباس كان مكروها بسبب أنانيته، ومريبا بسبب غبائه الواضح فإن الحفاظ عليه وعدم طرده من المجموعة كان أمرا مهما بالنسبة إلىٰ عبد الماجد.

هذه القصة تساهم في توضيح كيف أن بنية حالة الطوارئ تخلق مجالا مشحونا بالأمل واليأس والقلق وعدم اليقين، وكان لزاما علىٰ المحامين الإسلاميين أن يعملوا

من خلال هذا المجال حيث النكتة البسيطة التي لم يكن يقصد بها إلا المزاح يمكن أن تولد حالة من الرعب وداخل هذا المجال كان علىٰ هؤلاء المحامين أن يتصدوا وحدهم وبحزم لدولة قادرة علىٰ استعمال العنف وكان عليهم أن يحددوا دوافع عملهم وأن يبتكروا الأساليب لمواجهة الحدود القانونية والعقبات التي تضعها الدولة أمامهم في كل منعطف. أنتقل الآن إلىٰ قصة رحلتي مع عبد الماجد.

انتظار مع عبد الماجد

التقيت بعبد الماجد عند محطة المترو الواقعة في ميدان رمسيس[1] عند تمام السابعة صباحا كما كان موعدنا لكنه كان متعجلا، توقفنا في عجالة عند كشك صغير لنشتري إفطارا خفيفا وقام عبد الماجد بشراء عدد إضافي من الوجبات الخفيفة والكعك وقال إننا سوف نحتاج إليها لاحقا. وقبل السابعة والنصف صباحا كنا علىٰ متن حافلة علىٰ مقربة من الطريق الموصّل إلىٰ مدينة السادات وهي تبعد حوالي **٩٣** كم عن القاهرة شمالا في اتجاه الإسكندرية، حيث كان علىٰ عبد الماجد أن يحصل علىٰ توكيلات عن عدد من المعتقلين، وكان الحصول علىٰ مثل هذه التوكيلات عادة يعد الخطوة الأولىٰ اللازمة لتقديم التماسات الإفراج عن المعتقلين إلىٰ محاكم أمن الدولة أو تقديم الطعون ضد أوامر الاعتقال لدىٰ المحاكم الإدارية أو رفع دعاوىٰ مدنية بالتعويض عن التعذيب، وكان التوكيل أيضا أمرًا مهمًا لعدة أغراض، مثل التأكد من أن المعتقلين لم يفصلوا من عملهم أو للحصول علىٰ إعفاء من الامتحانات الجامعية حيث إن العديد من المعتقلين كانوا طلابا جامعيين. وكانت التوكيلات مطلوبة للتأكد من حصول المعتقلين علىٰ التعويضات المنتظمة التي تتكفل بها نقابتا الأطباء والمهندسين لصالح معتقليهم علاوة علىٰ أهمية التوكيل لإتمام الإجراءات الإدارية اللازمة لانتساب الراغبين من المعتقلين إلىٰ الجامعات ومع أهمية التوكيل فإن الحصول عليه ليس سهلا جدا فقد قال لي عبد الماجد لا تتوقع العودة إلىٰ المنزل حتىٰ تغرب الشمس.

بدأ الباص المكتظ بالركاب يأخذ طريقه وشاشة التلفاز بدأت بعرض الأعمال

---

(١) محطة مترو رئيسة بوسط القاهرة.

الكوميدية المصرية السيئة، وعلىٰ أثر مللي منها والنعاس الذي أصابني استمررت بالتحديق من النافذة أغلب الطريق، وفجأة وصلنا إلىٰ مبنىٰ ضخم عبارة عن سجن، ورأيت حشودا من الناس معهم حقائب وصناديق يجلسون علىٰ الأرض بجانب بوابات هذا السجن، وتوقف الباص وصعد علىٰ متنه المزيد من الركاب ولم تكن تلك هي المحطة الوحيدة التي توقف فيها الباص، ثم اتضح لي أن مدينة السادات ليست فقط مركزا صناعيا كبيرا وإنما أيضا تضم أربعة مرافق كبرىٰ وهي سجن ٤٣٠ وسجن ٤٤٠ وليمان ١ وليمان ٢ والمعروف بسجن وادي النطرون، الأول والثاني مخصصان للسجناء والثالث والرابع غالبا للمعتقلين. وفي هذا اليوم كان علىٰ عبد الماجد أن يحاول الحصول علىٰ توكيلات للعديد من المعتقلين في سجن وادي النطرون، إلا أننا لم ننزل من الحافلة عند وادي النطرون وإنما نزلنا عند مبنىٰ الشهر العقاري. أمام المبنىٰ التقينا بمحام آخر من القاهرة وهو مصطفىٰ، وكان صديقا لعبد الماجد، هو أيضا جاء للحصول علىٰ توكيلات عن معتقلين في وادي النطرون، دخلنا المبنىٰ الصغير وصعدنا إلىٰ الطابق الثاني وهناك التقينا بزينب موظفة الشهر العقاري وهي تعرف عبد الماجد ومصطفىٰ.

بعد تبادل التحيات الرسمية أعطت زينب للمحاميين مجموعة من الأوراق وشرعا علىٰ الفور في ملئها، كانت الغرفة خالية إلا من ثلاثتنا وواحد أو اثنين من الموظفين الآخرين، وطيلة الوقت الذي قضيناه هناك، الذي قارَبَ ثلاث ساعات، لم يأت سوىٰ عدد قليل جدا من الناس. تخلل الصمت المطبق علىٰ الغرفة صوت خافت سببته حركة الأوراق وانتابني شعور بالهدوء مع مزيج من التركيز الشديد والقلق هذا الشعور يشبه كثيرا ذاك الذي كان يعتريني داخل غرفة الدراسة في أثناء الامتحان النهائي، ثم ازداد القلق وأصبح ظاهرا إذ نشبت مشادة كلامية بين مصطفىٰ وزينب التي ادعت أنه ملأ الأوراق بطريقة غير صحيحة وعليه أن يعيد ملأها من جديد، ثم تدخل عبد الماجد علىٰ الفور واعتذر من زينب ونحىٰ مصطفىٰ جانبا كي يهدأ وهمس له بألا يفعل إلا ما تقوله زينب وأن يتحاشىٰ إغضابها لأن المساعدة التي تقدمها لا تقدر بثمن. اكتشفتُ أن زينب كانت تعمل موثقة في الشهر العقاري ومن مهامها السفر- كلما كان ذلك ضروريا- من أجل تصحيح التسجيلات المطلوبة ومن ذلك التنقل بين مراكز الاعتقال لتسجيل توكيلات المعتقلين للمحامين.

الأوراق التي ملأها كل من مصطفىٰ وعبد الماجد كانت نماذج التوكيلات ويُحَرَّر كل توكيل من ثلاث نسخ واحدة للمحامي وواحدة لمكتب التسجيل/الشهر العقاري وواحدة لدار المحفوظات، ويجب أن تُكتب وثيقة التمثيل القانوني وتوثّق في دفتر الشهر العقاري عن طريق موظف رسمي، وبالتالي فإن الحصول علىٰ ٢٠ أو ٣٠ توكيلًا يتطلب ملء ٦٠ أو ٩٠ استمارة وهذا أحد أسباب أنهما استغرقا وقتا طويلا في ذلك، لكنهما أسرعا لأنه كما علمت لم يكن لديهم إلا القليل من الوقت. انتهيا من ملء الأوراق وراجعتها زينب بإيجاز ثم أخذنا جميعا سيارة إلىٰ وادي النطرون، وتوقفنا علىٰ مسافة بعيدة من بوابات السجن ثم خرجت زينب من السيارة وكانت تحمل دفترا كبيرا بين ذراعيها ووصلت عند البوابة وحياها الحارس وفتح لها الأبواب ثم اختفت داخل هذا السجن الكبير وانتظرناها طويلا جدا، فقد مكثت داخل السجن قرابة ثلاث ساعات. وفي أثناء مدة الانتظار أخرج عبد الماجد الوجبات الخفيفة والكعك الذي اشتراه في الصباح وتناولناها ثم جلسنا صامتين حتىٰ نزل مصطفي من السيارة ليريح جسمه فسألت عبد الماجد لماذا تستغرق زينب كل هذا الوقت الطويل داخل السجن، فأجابني بأن هناك عددا كبيرا من المعتقلين الذين عليهم أن يتسلموا أوراقهم كي يوقّعوها، وهذا يستغرق وقتا طويلا وعلىٰ زينب أيضا تسجيل التوقيعات كافة في دفتر مكتب الشهر العقاري وهذا يعني أنها تكتب كل البيانات التي ضمتها التوكيلات في الدفتر وكل هذا يحتاج إلىٰ الكثير من الوقت، والأمر المهم الذي أخبرني به عبد الماجد عن زينب أن عملها كان سليما «شغلها نظيف» لأنها تقوم بعملها بالشكل الصحيح وتبذل أقصىٰ ما لديها علىٰ عكس الموثقين الآخرين الذين لا يستطيعون الحصول علىٰ التوقيعات المطلوبة كافة ثم يدعون أنها غير متوافرة لأي سبب. والموظف الكسول أو المهمل يعني ضياع الأمر برمّته لكن زينب كانت مختلفة. ثم اشتكىٰ عبد الماجد قليلا من سلوك مصطفىٰ تجاه زينب قائلا إنه دائما كان عنيدا مجادلا لها وكاد يفسد اليوم علاقة العمل الجيدة التي أنشأناها معها.

لم تكن تلك هي المرحلة الأولىٰ في الحصول علىٰ توكيلات عن المعتقلين، هناك مرحلة سابقة تلزم المحامي بالتقدم بعريضة إلىٰ مكتب النائب العام لشؤون المعتقلين للحصول علىٰ إذن بعمل توكيل باسم المعتقل وإعطاء مأمور السجن إذنا للسماح

للموثق بأداء عمله، وبالتالي توضع عملية الحصول علىٰ التوكيلات تحت رقابة الدولة. وبينما نحن جلوس في السيارة قدمت حافلة وخرجت منها امرأة ومعها شاب صغير يبدو أنه ابنها، كانا يحملان حقيبتين للملابس ومستلزمات أخرىٰ، وحاول عبد الماجد معرفة ما إذا حضرا لزيارة معتقل أم لزيارة أحد السجناء القليلين الذين ينزلون في وادي النطرون، وبعد مزيد من الملاحظة أكد أنهما جاءا لزيارة سجين عادي وعلل ذلك بأنهما أحضرا الملابس المغسولة في حقائب، في حين أن المفترض أن تكون في أكياس بيضاء كما أنهما أحضرا مناديل ورقية، ومثل تلك المناديل طالما استخدمها المعتقلون بغرض الكتابة عليها وهي محظورة عليهم لضمان منع أي اتصال غير مراقب بالعالم الخارجي، وفي الأخير لاحظ عبد الماجد أن ملابس المرأة ملونة وهذا لا يتفق مع ثقافة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية وكان عبد الماجد مندهشا من قدومهما في هذا الوقت لأن الساعات المحددة للزيارة قد انتهت منذ وقت طويل وفي الواقع/ بالفعل لم يكن معنا أحد في المكان حول بوابات السجن غيرهما.

غالبا كانت تلك الزيارة هي المحاولة الثالثة لعبد الماجد للحصول علىٰ توكيل، ومعظم المحامين الآخرين يحاولون تجنب هذا العنت قدر المستطاع وغالبا ما يطلبون من أهالي المعتقلين تقديم المعلومات المتعلقة بذويهم، وفي الغالب الزيارات بالنسبة إلىٰ المحامين أو أسر المعتقلين مادة للمعاناة والإحباط، وإليك هذا التوصيف لبعض المآسي، يعرضه المحامي منتصر الزيات الذي انتقد منظمات حقوق الإنسان كما أسلفنا:

في الثامنة صباحا كنا أمام بناية ضخمة محاطة بالأبراج والأسوار العالية من كل الجهات وبالطبع تم إنفاق الملايين من أموال المصريين لبناء هذا السجن ومع ذلك وجدنا أسر السجناء يجلسون علىٰ الأرض في منتصف الطريق أمام بوابات السجن فمن المدهش أن من خططوا لبناء هذا السجن الجديد والمتطور لم يهتموا ببناء استراحة خاصة أو منطقة انتظار للزوار علىٰ الرغم من كل تلك المساحات الشاسعة المحيطة بمبنىٰ السجن من كل الجهات. وبحلول الوقت الذي سمح لنا فيه بالدخول إلىٰ السجن -كان بعد الظهر بنصف ساعة- كانت خمس ساعات من الانتظار قد مرت قبل دخول أول مجموعة من الزائرين إلىٰ السجن ... وعندما ووصلنا إلىٰ منطقة

الزيارة وجدناها تشبه حديقة الحيوان بالجيزة فهي محاطة بالأقفاص الحديدية والسجناء داخلها حجبت ملامحهم الشبابيك المعدنية وفي غمار الصخب والأصوات المتعالية لن نستطيع أن نميز شيئا، لقد رأينا أصدقاءنا من خلال الأقفاص لكننا لم نسمعهم ولم يسمعونا[١].

ولاحظ الزيات في سجن آخر أن الناس علىٰ الأقل كانوا ينتظرون منذ الساعة الخامسة صباحا إلىٰ الثالثة بعد الظهر في حر الصيف حتىٰ يسمح لأول دفعة من الزوار بالدخول يقول:

كنت مندهشا أكثر عندما علمت أن هناك استراحة بجوار السجن مجهزة تجهيزا كاملا بدورات مياه، كافتيريا، كراسي، لكنها كانت مغلقة أمام الزوار، إذن ليس المقصود هو تعذيب المعتقلين فقط وإنما تعذيب أقاربهم أيضا، وقد أخبرني بعض أهالي المعتقلين أن تلك الاستراحة لم تفتح لهم إلا مرة واحدة بسبب زيارة محام تابع للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان[٢].

في الواقع تعد الزيارة كابوسا ومعاناة تماما كالاعتقال، وهذا يجعلها جزءا من تجربة جماعية للمعتقل وأقاربه. خرجت من بوابات السجن مركبة كبيرة «سيارة ترحيلات» مكتظة بالمعتقلين فقال لي عبد الماجد إن هؤلاء المعتقلين إما تم الإفراج عنهم وإما أنهم ينقلون إلىٰ مركز احتجاز آخر وأوضح أنهم في العادة ينقلون إلىٰ مراكز الشرطة لتوقيفهم هناك إلىٰ حين صدور أوامر اعتقال جديدة، وعندئذ يتم إعادتهم مباشرة إلىٰ المعتقل/ مركز الاحتجاز، ثم شاهدنا شاحنة أخرىٰ كبيرة مكتظة عن آخرها بالمعتقلين تتجه صوب بوابة السجن: معتقلين جدد أو معتقلين تمت إعادتهم.

سألت عبد الماجد عن الحكمة في محاولة تحرير معتقلين يتم إعادتهم علىٰ الفور فأجابني بأن المحامين أحيانا يستطيعون أن ينقلوا المعتقل من مركز احتجاز إلىٰ آخر، وهذا يساعد المعتقلين أحيانا لأن تواجدهم في مركز واحد لفترة طويلة يصيبهم بالاكتئاب أو يجعلهم عرضة للتربص من قبل الحراس المسيئين للغاية؛ أي إن تغيير المكان يرفع من معنوياتهم قليلا.

---

(١) الزيات، الجهاد كلمة، ص١٢٩-١٣٠.

(٢) نفسه، ص ١٣٢.

حينها دار بخلدي أننا ننتظر لساعات في سيارة خارج بوابات السجن ونحن لا نزال في المراحل الأولىٰ من عملية لا تستهدف إلا أدنىٰ الآمال، ومن ثم جاء بصيص النور الأول للفهم، الذي أدىٰ في النهاية إلىٰ كتابة هذا الفصل الذي تقرأه الآن . . .

خرجت زينب من السجن وعندما ركبت السيارة أعطت عبد الماجد ملفا كبيرا سميكا به استمارات التوكيلات، استطاعت زينب أن تسجل الكل تقريبا. قدم لها عبد الماجد ومصطفىٰ الشكر الجزيل وتحركت السيارة عائدة إلىٰ الشهر العقاري وتم توصيل زينب ثم أخذنا الطريق سيرا علىٰ الأقدام إلىٰ مطعم صغير لتناول أول وجبة حقيقية في هذا اليوم، ثم ركضنا كي ندرك الباص ومكثنا صامتين طيلة ساعة ونصف الساعة هي مدة رحلة العودة إلىٰ القاهرة، ثم ودعنا مصطفىٰ وسرنا معًا تجاه محطة المترو، فنظر إليّ عبد الماجد وقال: هل رأيت مدىٰ صعوبة هذا العمل والمعاناة التي نتكبدها عندما نقوم به؟ كان يريد مني أن أكتب عن هذا العمل لأن الناس يجب أن يعلموا، وأنا وعدته بذلك.

أدركت وأنا أقترب من محطة المترو أني قد استنفدت طاقتي وأحسست بثقل وبطء في جسدي يشبه الإرهاق الذي تسببه الرحلات الجوية، وأخبرني عبد الماجد أنه سوف يقوم بعمل مماثل في اليوم التالي في مدينة أخرىٰ وعرض عليّ أن أرافقه إن كنت أرغب في ذلك وكان ردّي: «لا . . . شكرا»!

تبين لي أن عبد الماجد يقوم بهذا العمل إلىٰ جانب العمل الروتيني المعتاد للمحامين، الذي يقتضي صعود ونزول سلالم المحاكم التي تكون في الغالب مكتظة بأناس يتصببون عرقا من أجل القضايا المُحالة للجلسات والبحث في الجداول والحصول علىٰ الأختام والإجراءات الأخرىٰ كافة، علاوة علىٰ الوقت الذي تستغرقه كتابة الدفوع القانونية وجمع الأدلة لاستكمال ملفات القضايا وطبعا الترافع وحضور الجلسات، وهذا العمل في حد ذاته عمل مضن جسديا وعقليا، وأدركت أنني سأُستنفد إن رافقت عبد الماجد أو هؤلاء المحامين خلال تلك المعاناة، ويجني عبد الماجد من عمله مع المعتقلين دخلا قليلا وهذا ما جعله مضطرا للعمل في القضايا العادية الروتينية، ومن ثم بدأت أشعر بصعوبة العمل الذي يقوم به عبد الماجد وغيره من المحامين الإسلاميين فهو عمل حافل بالعجلة والانتظار لآجال غير مُسمّاة،

وتقلب المشاعر بين الأمل والقلق والعنف والشك، فلا عجب في أن يعبر عبد الماجد في أثناء توصيفه لهذا العمل عن مثل هذه الحالات النفسية المُتقلبة: من الحماسة إلىٰ اللامبالاة، ثم إلىٰ الانتقاد الساخر الذي يفضي في نهاية المطاف إلىٰ الصمت الدال علىٰ خيبة الأمل في كل شيء.

لنعود إذن إلىٰ انتقادات عبد الماجد المتعلقة بحقوق الإنسان:

فكرة حقوق الإنسان كدافع مُجرّد لا يمكن أن تحمل أي إنسان علىٰ الاستمرار في هذا العمل الصعب الخطير المليء بالعراقيل، وثماره التي لا تكاد تُذكر، وكما قال عبد الماجد: لا بد أن يكون المرء قديسا أو محاميا منزها عن الهوىٰ -أو أن يكون أعلىٰ من مرتبة «إنسان» أو ربما أدنىٰ- ونفاق اليساريين المسيطرين علىٰ منظمات حقوق الإنسان يكمن في ادعائهم أن دافعهم هو هذا المبدأ الشامل المجرد، علىٰ العكس من ذلك يعترف عبد الماجد بأنه كإنسان يتحرك بالأساس ضمن حيز علاقاته بالأسرة والأصدقاء والزملاء ومثل تلك العلاقات تحرك مشاعره وتوجهه وهذا بالطبع يدفعه إلىٰ العمل بجد لمساعدة أولئك الذين تربطهم به العلاقة الأسرية أو علاقة الصداقة أو أبناء توجهه السياسي أو الديني وهذا يعني أيضا أنه يعمل بصبر مع العيوب والأخطاء التي يرتكبها الآخرون من المرتبطين به وكان هذا أحد الأسباب التي دعت عبد الماجد إلىٰ التمسك بعباس، ورفضه لأن يطرد من رابطة المحامين الإسلاميين؛ فعبد الماجد يرىٰ أن الصبر يعد جزءا من سلوكه كمسلم ملتزم وهذا السلوك منصب علىٰ عمله القانوني بالكامل.

ساعدت تجربتي مع عبد الماجد أيضا في حصولي علىٰ فهم أفضل لبعض كتابات المحامي الاسلامي منتصر الزيات المتعلقة بانتقاداته الحادة لمجموعات حقوق الإنسان التي اقتبست منها آنفا، وفي الكتاب نفسه الذي انتقد فيه الزيات تحيز هذه المجموعات قدم أيضا تفسيرا لسبب إقدامه علىٰ الدفاع القانوني عن الإسلاميين:

«أنا أدافع عنهم لأنني واحد منهم .... أدافع عنهم لأنني منهم وهم مني، لذا أتعاطف معهم وأتفهم دوافع هؤلاء الرجال من الجماعات الإسلامية في التورط في عمليات وصفت بالعنف، أنا قادر علىٰ التعاطف معهم وفهم كيف كانت هذه العمليات ردا علىٰ عنف أصلي وجه إليهم من الحكومة والأجهزة الأمنية، والتخصص

معروف في مهنة المحاماة وبالتالي فمن المعروف يقينا أن هناك محامين متخصصين في الدفاع عن الأشخاص المتهمين في قضايا المخدرات ولم يلاموا علىٰ ذلك وهناك محامون متخصصون في قضايا الأحداث «صغار السن» أو في القضايا التي تنظر أمام المحاكم العسكرية وهكذا دواليك، فلماذا إذن تثار كل هذه الضجة ضدنا نحن وحدنا؟ وبطبيعة الحال توجد مساحة للتعاطف مع المتهم وكما قلت من قبل أنا أدافع عن هؤلاء لأنني منهم ...... أنا واحد من هؤلاء الذين يدافعون عن الفكرة الإسلامية والذين هم أبناء الحركة الإسلامية[1].

ساعدتني رحلتي مع عبد الماجد، بالإضافة إلىٰ تفسيرات علىٰ فهم كيف يمكن للزيات أن ينتقد تحيز جماعات حقوق الإنسان وفي الوقت ذاته يعترف علنا بتحيزه لتوجهه، ولم يكن عبد الماجد وغيره من المحامين الإسلاميين يرفضون الحقوق المنصوص عليها في الخطاب العالمي لحقوق الإنسان، فعلىٰ العكس من ذلك جميعهم تقريبا يؤيدونه، وأكثر من ذلك يرونه ملتزما التزاما قويا بمبدأ سيادة القانون، وعبد الماجد علىٰ سبيل المثال يحسد محامي أمريكا علىٰ الاحترام الممنوح لهم من قبل القضاء الأمريكي كما يعتقد، ولكن نظرته إلىٰ نفسه كمحام لا تعارض نظرته إلىٰ نفسه كشخص مسلم فأفعاله مرهونة فقط بهويته الإسلامية، ولذلك فهو مثلا يتجنب العمل في قضايا تعاطي المخدرات لأنها تتطلب التعامل مع أشخاص والتعرض لمواقف قد تفسد أخلاق الإنسان، كما أنه يتفهم أن تحركاته كقدوة في نقابة المحامين تقتضي أن يدرك كيف عليه أن يتصرف كمحام.

الظلم

يعترف عبد الماجد بأنه رغم الجهد الكبير الذي يبذله في هذا العمل لا يحصل إلا علىٰ القليل من العائد المادي أو النجاح السياسي، فلماذا إذن يستمر فيه رغم أنه لا يقدم سوىٰ القليل من الأمل للمعتقلين وذويهم؟ أخبرني عبد الماجد أن هذا نابع من إحساسه بالظلم الواقع علىٰ إخوانه من المسلمين (والظلم: كلمة تجمع معاني القهر وانعدام العدل) ومفهوم الظلم يحتاج إلىٰ الكثير من المناقشة حيث يبدو أن

(1) Ibid., 13.

استعماله يتم بطرق محددة تتصل أيضا -وهذا هو الأهم- بتكتيكات عمل المحامين الإسلاميين، ومفهوم الظلم ليس مفهوما إسلاميا صريحا ولم يستحضره عبد الماجد بوعي ذاتي كمصطلح إسلامي صريح واضح، ومع ذلك فهذا المصطلح مُرتبط بأشكال عدة بالسرديات الإسلامية:

«يواجه الإسلاميون أكثر من أي تيار آخر -بسبب عملهم السياسي والعام- الاعتقال لأجل غير مسمىٰ علىٰ يد السلطة الحاكمة التي تهيمن علىٰ أرضنا المسلمة وهذه الأنظمة كفّنت نفسها في شكل نظام قانوني لتضفي شرعية علىٰ الممارسات القمعية وهذا ما يسمىٰ عادة بالأوامر العرفية أو قانون الطوارئ.

إن عقيدة المسلم الذي يعمل بهدف جعل كلمة الله هي العليا وأن القرآن هو الحاكم وأن قواعد الشريعة جاءت من عند الله تدفع الشخص المستمسك بها إلىٰ النظر إلىٰ الاعتقال كشكل من أشكال الابتلاء والمحنة التي تميز طريق الدعوة في هذه المرحلة من العمل الإسلامي.

خلال الفترة المكية من الدعوة الإسلامية واجه المسلمون الأوائل العديد من أشكال الألم والمعاناة والابتلاء وكان من بينها حبسهم في ديارهم (وهذا يشبه الاعتقال).

وفي طريق الدعوة كان ثباتهم في مواجهة كافة أشكال الابتلاء والألم هو العامل الحاسم في انتصارهم وارتفاع دولتهم وإقامتها علىٰ الأرض.

الأسلوب لم يتغير وطريقة أهل الباطل في معارضة الدعوة هي ذاتها وإن تغيرت الوسائل وشيدت أسوار لكن منهج الله لم يتغير والطريق إلىٰ الله لم ولن يتغير ....

علىٰ الرغم من أن حالة الطوارئ استبداد من نظام جائر ظالم وعلىٰ الرغم من أن الاعتقال المستمر استبداد/ قمع من نظام ظالم فإن ذلك يعد نظاما قانونيا يشرف عليه القضاء ....

معرفة الإجراءات المطلوبة واللجوء للقضاء هو محاولة لمواجهة الظلم الذي يلحق بالمعتقلين»[1].

يتصل مفهوم الظلم الذي أثاره عبد الماجد بأبعاد إسلامية واسعة، ولكنه أيضا

---

(١) الاعتقال، محمود أبو العينين، المجموعة المتحدة للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٣-٦.

يظهر كأحد أساليب المحامين في التغلب علىٰ القيود التي يفرضها القانون، ويتمثل هذا الأسلوب في اقتباس آيات من القرآن الكريم كجزء من اختصاصهم القانوني، ولكن ما كان مدهشا هو تعليلهم وطريقة استخدامهم تلك الآيات، فتقريبا هذه الآيات لم تستخدم قط لتعزيز الحجج القانونية الفعلية، وإنما بدلا من ذلك استخدمت فقط في التمهيد لها، ويبدو أن المحامين الإسلاميين يفعلون ذلك لسببين، أولهما: أن القضاة يلتزمون التزاما صارما بمبدأ مناقشة الحجج المتعلقة بالموضوع وموقعها من النصوص القانونية فقط، فاستخدام الآيات في الدفوع القانونية ينتهك هذا المبدأ[1] وبدلا من ذلك بما أنه يُنظر إلىٰ تلك الآيات باعتبارها في منزلة فوق القانون؛ يمكن علىٰ هذا النحو أن توجه مباشرة إلىٰ القاضي وأن تخاطب حساسياته كمسلم، وبالتالي فإنها تستخدم كمقدمة، أما في درجة الاستئناف، فيلجأ الناس إلىٰ مثل ذلك كما قيل لي، فهم يستثيرون في القاضي الشعور بعظم الظلم الحاصل في قضية معينة بسبب انحراف القانون وبعبارة أخرىٰ يبدو أن مفهوم الظلم لا يرتبط كثيرا بالانتهاكات المعتادة للقانون وإنما يتعاطىٰ بشكل أساسي مع الإجراءات القانونية ويزدري غايات القانون، ويظهر هذا أيضا في الكتابات التي اقتبست منها لتوي، التي تتناول حالة الطوارئ، فعلىٰ الرغم من اعترافها بقانونيتها فإنها لا تنفي عنها مفهوم الظلم. واستعمال الآيات القرآنية كتمهيد أو مقدمة للدفوع القانونية يقصد به توعية القاضي بانحراف القانون، وبالتالي يمكن أن يحكم بالعدل في ضوء هذه الآيات. فيبدو أن هناك صلة ما بين «مفهوم الظلم» وانحراف القانون واستجداء السرديات الإسلامية واستراتيجية استخدام آيات القرآن.

وقد وجدت هذه الصلة أيضا لدىٰ المحامين العاديين الذين لا يوصفون بأنهم إسلاميون وإنما يرون أنفسهم أشخاصا معتدلين دينيا، وكان هذا في بداية عملي الميداني حين سألت عن كيفية استخدام المحامين للشريعة الإسلامية كجزء من الحجج في القضايا، فأعطاني أحد المحامين -وكان يدعىٰ حامد- كتيبا صغيرا وقال إن في هذا الكتيب ردا علىٰ كل أسئلتي.

---

(١) الاستثناء الوحيد لذلك هو حالة قضايا الأحوال الشخصية بما أن قوانينها مُستمدة مُباشرة من الشريعة الإسلامية.

والكتيب من تأليف أحد المحامين الممارسين ويضم مجموعة من قوائم الآيات القرآنية التي يمكن استخدامها في مختلف أنواع القضايا[1] فهناك آيات خاصة بالسرقة، والقتل، والاعتداء، والعقود، والاحتيال، والميراث، والإجراءات الجنائية والمدنية، والطعون وما إلىٰ ذلك، وحين سألت حامد كم مرة احتاج لاستعمال هذا الكتاب في عمله فكان رده «ليس كثيرا» وقال إنه يحتاج لهذا الكتاب فقط عندما يشعر بوجود ظلم كبير في قضية ما -وهنا استعمل كلمة ظلم- وقال إنه يبدأ المذكرة القانونية بآية من القرآن الكريم كي يعطي القاضي إشارة لأهمية القضية وخلافا لذلك قال إنه ببساطة يستخدم الفروض القانونية المتعلقة بالقضية عند عرضه للحجج، وفي الواقع أنا رأيته يستعمل آيات قرآنية في قضية كان ممثلا فيها لمجموعة من المتهمين وذلك حينما شعر أن المدعين انتهكوا الإجراءات الرسمية بشكل صارخ. ورأي حامد هو نفسه رأي الكثير من المحامين.

والمثير للاهتمام في هذا الأمر هو مخاطبة القاضي بصفته شخصا مسلما كمحاولة لإجباره علىٰ تطبيق مبادئ القانون بالشكل الصحيح، التي هي في الحقيقة أمر مستقل تمامًا عن كون القاضي مُسلمًا من عدمه. وبعبارة أخرىٰ، يمكن القول إن مخاطبة القاضي علىٰ هذا النحو تستهدف استدعاء تحيزاته لإجباره علىٰ أن يكون موضوعيًا.

ومع ذلك أعرب حامد عن معارضته بشكل عام وانزعاجه من استخدامها آيات القرآن بهذه الطريقة رغم أنه يرىٰ نفسه كشخص متدين، وأوضح أن كل الآيات التي استخدمها في القضية تصلح للاستخدام من قبل الخصمين علىٰ حد سواء ويمكن استخدمها من قبل خصمه للاستدلال في الحالة المعاكسة، لقد رأىٰ أن ذلك من غير اللائق، فهو مثل المحامين الإسلامين يرىٰ أن آيات القرآن مقدسة وأعلىٰ مرتبة من عمليات الجدل القانوني الروتينية وما تشمله من تلاعب ويجب استعمالها مع قدر من الحذر.

هذا الموقف يختلف بشكل ملحوظ عن الموقف من استعمال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كجزء من عملية الجدل القانوني، والحقيقة أن المحامين أمثال

---

(١) محمد خليل، آيات القرآن القانونية، ١٩٩٨.

عبد الماجد يوظفون إعلان حقوق الإنسان في كثير من الأحيان ولو بشكل تهكّمي في بعض الأحيان، ففي إحدىٰ دعاوىٰ التعويض المدني قدم عبد الماجد للقاضي ملفا كبيرا مكدسا بالتقارير وبوثائق حقوق الإنسان مما جعل القاضي يشتكي بصوت عال من ضخامة ملف القضية. ومع ذلك، كان خطاب حقوق الإنسان بعيوبه التي رآها عبد الماجد وغيره من المحامين الإسلاميين؛ كان مع ذلك هو مجال عملهم وخطابهم القانوني ولاستعماله علىٰ هذا النحو بعض التأثير في القاضي وفي هذه القضية (دعوىٰ التعويض المدني) وظف عبد الماجد خطاب حقوق الإنسان في محاولة لحمل القاضي علىٰ الموافقة علىٰ مبلغ كبير خلاف هذا الذي كان يطالب به لموكله. وهنا تظهر مفارقة مثيرة للاهتمام: فآيات القرآن مقدسة وفوق القانون وتستخدم لاستجداء تحيزات القاضي كمسلم لتصبح تلك التحيزات هي طريقه للحكم بالعدل رغم انحراف القانون، وحقوق الإنسان علىٰ العكس من ذلك بالرغم من أنه أساس الخطاب القانوني؛ استخدم كما في قضية عبد الماجد لدفع القاضي إلىٰ إقرار تعويض مادي أكبر.

لغة مختلفة للعدالة

أظهرت حتىٰ الآن أربعة أبعاد لعملي الميداني مع المحامون الإسلاميون: مفهومهم عن الإنسان كموضع أساسي للحقوق - أي: كموضع للتضامن والالتزام والاستثمار العاطفي أكثر من كونه موضوعًا مُجردًا للحقوق والواجبات- ومفهومهم عن الظلم كدافع وما يرتبط به من انحرافات القوانين والاستشهاد بالسرديات الإسلامية لتأطير عملهم وتجاربهم وخبراتهم مع المعتقلين، والاستخدام التكتيكي -لكن مع القدر اللازم من التبجيل- لآيات القرآن في مذكراتهم القانونية لتسليط الضوء علىٰ الظلم وتحديه، وأستطيع أن أجزم بأن هذه الأبعاد الأربعة مجتمعة ومنسجمة تمثل لغة للعدالة متجذرة ومتشابكة مع التقاليد الإسلامية التي تقدم انتقادا طفيفًا لخطاب حقوق الإنسان الدولي، وتُظهر مجموعة من العلاقات الأساسية بين حكم القانون الليبرالي والدولة الحديثة.

لقد اقتبست فكرة وجود لغة للعدالة من طلال أسد[1] حيث يقارن بين طريقتين مختلفتين للحديث عن العدالة العرقية في الولايات المتحدة إبّان حركة الحقوق المدنية، إحداهما يمثلها مارتن لوثر كينغ الابن والأخرىٰ يمثلها مالكوم إكس، وأحاول هنا أن أوظف المفهوم «لغة العدالة» وهذا يعني أن أتعاطىٰ ليس فقط مع مفردات الخطاب التي يستخدمها هؤلاء المحامين الإسلاميين، وإنما أيضا مع ممارساتهم التي كانت جزءًا من الطرائق التي عاشوا بها وكيف كانت تلك الطرائق مفصلية في ممارساتهم وكل ما أوردتُه من وصف إثنوجرافي لعبد الماجد ومن يعمل معه من المحامين بوجهات نظرهم وطرائقهم في الجدل والخصومة يشكل لغة العدالة التي أحاول أن أوصّفها.

إن نقد فكرة حقوق الإنسان الذي تقدمه لغة العدالة هذه لا يتناسب بسهولة مع الأطر المعروفة لمناقشة هذا الموضوع، فهو علىٰ سبيل المثال: لا يتناسب مع أطروحة النزعة العالمية في مقابل جدال «النسبية» الأطروحة التي تتناول مسألة وجوب أو وجود استثناءات باسم اختلاف الثقافة بإزاء القواعد العالمية، ولا يتناسب مع مسألة ما إذا كانت القواعد ذاتها تُمثل استثناءات -: أي إنها نتاج ظروف تاريخية وثقافية مُحددة ولا تصلح أن تكون قواعد عالمية. بدلًا من ذلك، يتعلق هذا النقد بمفهوم «الإنسان» في خطاب حقوق الإنسان، إلا أنه لا يلتقي مع النقد «الجماعاتي» للمفهوم نفسه وإن كان بينهما بعض التشابه، فهو لا يفترض أن مفهوم الإنسان في خطاب حقوق الإنسان مفهوم هزيل، وإنما بدلا من ذلك يفترض أن هذا المفهوم شديد الاتساع، وهذا يعني، أن هذا النقد يفترض أن مفهوم «الإنسان» دائمًا ما سيُعبِّر عن تراتبية من الحساسيات والقيم التي تنطوي عليها مجموعة الحقوق في الخطاب الدولي حقوق الإنسان المُفترض أنها عالمية، ويستتبع ذلك نوع من أنواع الاستثمار العاطفي لانتهاك حقوق الإنسان ضد مجموعات محددة من البشر أكثر من غيرهم، حيث يمكن بالتالي لفكرة عالمية لحقوق الإنسان بلا تحديد أن تصبح -وبسهولة-

(1) Talal Asad, "Redeeming the "Human" through Human Rights," in Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 127-58

غطاء لعدم الاكتراث الذي يؤدي إلىٰ مختلف صور اللامساواة والازدراء والقسوة، لكن النقاش هنا ليس عن وجوب تضييق حدود مفهوم الإنسان في هذا الخطاب بعد اتساعها، علىٰ العكس من ذلك، وكما ذكرت آنفًا، فإن المحامين الإسلاميين قد أيدوا تقريبًا كل مجموعات الحقوق في إعلان الأمم المتحدة وغيره من الأجهزة الدولية، وتمنّوا لو أن الدولة المصرية تُبدي ناحيتها احترامًا أكبر. ولم تدر مناقشاتهم أيضًا حول وجوب التسوية بين الحقوق كافة التي أقرّها خطاب حقوق الإنسان، بل انصب نقاشهم علىٰ أن ذلك أمر مُستحيل الحدوث، إن المشكلة في مفهوم «الإنسان» في خطاب حقوق الإنسان الدولي أنه لا تربطه أية علاقة بما عليه الإنسان علىٰ أرض الواقع، ولا يُمكن أن يتوافق مع أي «إنسان» مُمكن، وبالتالي لا يُمكن أن يكون دافعًا مقبولًا لأي إنسان، وبالتالي، لا ينصب اعتراضهم أيضًا علىٰ كيفية تبرير حقوق الإنسان، بل يقولون إن حقوق الإنسان من حيث ذاتها لا يُمكن أن تكون مُبررًا لأي شيء، لأنها ستبقىٰ دائمًا مُرتبطة بجذورها التراتبية المُكوّنة من حساسيات وقيم تُمدُّها بقوة لظهورها في المقام الأول.

ولا أزعم أن مثل هذه الانتقادات لم توجه من قبل لخطاب حقوق الإنسان فقد أعرب بعض المنظرين منذ فترة طويلة عن انتقاداتهم لهذا الخطاب ولكن مثل هذا لم يعد مألوفا اليوم بما أنهم عاشوا في فترات بعيدة، وهناك عالم واحد علىٰ الأقل كان قد أشار منذ فترة طويلة إلىٰ الصعوبات التي يمكن أن تنشئها عبارة «دون تمييز» الواردة في ميثاق الأمم المتحدة لتعزيز حقوق الإنسان[1] علىٰ سبيل المثال عنصرية الفصل بين الجنسين في دورات المياه العامة يعد تمييزًا واضحا (لكن في الولايات المتحدة علىٰ الأقل لا يثير هذا الأمر مسألة وجود تمييز) - ومع ذلك الفصل بين الجنسين في الحافلات أو ترتيب الجلوس في مقاعد غرف الدراسة سيثير مسألة التمييز بالتأكيد، ومن وجهة نظر أخرىٰ مسألة المراقبة أو حتىٰ محاولة المراقبة ستولد في المجمل مستويات عالية من السخط بين الناس؛ والناس الذين طردوا من مساكنهم وأصبحوا بلا مأوىٰ بسبب عجزهم عن دفع الإيجارات (وهي حالة أصبحت شائعة علىٰ نحو

(1) Vernon Van Dyke, "Human Rights without Discrimination, American Political Science Review67, no. (1973)4: 1267-74

متزايد) لن يثار بشأنهم المستوىٰ نفسه من السخط علىٰ الرغم من أن الحق في السكن والحصول علىٰ شكل من أشكال الأمان الاجتماعي والاقتصادي وردت علىٰ قدم المساواة ضمن الحقوق التي تبناها إعلان الأمم المتحدة، وداخل هذه الاختلافات توجد حساسيات/ مشاعر متغيرة تؤثر في حقوق الإنسان وتوجهها.

وقد أشارت المنظّرة حنا أرندت منذ وقت طويل إلىٰ أن مفهوم الإنسان الذي يقدمه الخطاب الدولي لحقوق الإنسان لم يكن كافيا كدافع لحماية حقوق أولئك الذين جُرِّدوا من أية هوية قائمة، ولم تبق لهم إلا صفتهم الإنسانية[1]، وأشارت أرندت أيضا مع منظرين آخرين إلىٰ التناقض الذي تضمنته حقيقة أن خطاب حقوق الإنسان علىٰ الرغم من أنه خطاب دولي كان من الضروري أن يكون مقبولا ومطبقا من قبل الدول القومية وهذا دائما يستتبع التطرق إلىٰ مسائل السياسة العامة كالأمن العام والنظام العام والتي لها الأولوية الحاسمة في تعريف مبدأ سيادة الدولة. وهناك منظرون آخرون ألقوا الضوء علىٰ حقيقة تكميلية تستتبع هذا التناقض وهي حقيقة أن تصنيف الناس في دول معينة إلىٰ مواطنين ومقيمين يجعلهم خاضعين لأشكال من العنف والتميز وهي انتهاكات لن ينظر إليها باعتبارها انتهاكات لحقوق الإنسان العالمية - وإنما كانتهاكات ثانوية/ جانبية[2].

وانتقادات الإسلاميين التي ذكرتها آنفا، تجمع عناصر هذا الانتقاد الأخير إلىٰ جانب حجتهم في أن حقوق الإنسان ستبقىٰ دائما تستخدم بشكل انتقائي، وطبقا لهم لا يمكن أن تستخدم بأي طريقة أخرىٰ، ويكمن النفاق في ادّعاء إمكان حدوث غير ذلك، لذلك يُعد خطاب حقوق الإنسان بالنسبة إليهم فكرة جيدة لكن لا يمكن أن يصبح أكثر من مجرد أداة للتلاعب القانوني الذي سيظل مدعاة للتردد بالنسبة إليهم.

من ناحية أخرىٰ، فالمحامون الإسلاميون ليسوا متناقضين علىٰ الدوام بشأن

(1) Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973).

(2) On this see Asad, "Redeeming the "Human" through Human Rights"; Jeffery C. Isaac, "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights," American Political Science Review90, no. (1996)1: 61-73

المبادئ التي تبناها حكم القانون الليبرالي وتعتبر محورية بالنسبة إلىٰ فكرة حقوق الإنسان مثل استقلال القضاء وضرورة إجراء المحاكمات بشكل علني ومبدأ احترام القانون من قبل الحاكم والمحكوم علىٰ حد سواء وحتىٰ مبادئ المساواة القانونية الشكلية، وفي الواقع فإن لديهم التزاما كبيرا بهذه المبادئ وبالمهنية القانونية، واستخدامهم لآيات القرآن كتمهيد أو كمقدمة لدفوعهم القانونية كان تعبيرا عن هذا الالتزام. ويضعنا هذا أمام السؤال الذي يقول كيف لهؤلاء المحامين أن يلتزموا بمبادئ ليبرالية لا تنتمي بحسب الأصل لأي عقيدة أو دين ثم يعتمدون علىٰ سردية دينية متجذرة في التقليد الديني لتفعيل تلك المبادئ؟[1] وهذا يمكنهم من مخاطبة تحيزات القضاة كأشخاص مسلمين للحصول علىٰ الموضوعية، أليس في هذا تناقض؟

أزعم أن هذا التناقض أقل من التناقض الذي تعبر عنه العلاقة التأسيسية بين الدولة الحديثة وحكم القانون الليبرالي وذلك لأن حكم القانون علىٰ الرغم من أنه يعبر عن قيم الاستقلال والمساواة الرسمية فإنه ما يزال يعتمد علىٰ سرديات التأسيس التي تشكل الشرعية وتماسك الدولة الداخلي، التي تنعكس في مفاهيم النظام العام. والنظام العام والسرديات التأسيسية لا يتطابقان بشكل كامل، ومع ذلك فهما يرتبطان ارتباطا تاما من خلال حكم القانون، فمن ناحية أولىٰ: تمنح السرديات التأسيسية للقانون شرعيته، ومن الناحية الأخرىٰ فإن المهمة الأساسية لمبدأ سيادة القانون هي الحفاظ علىٰ النظام العام، وأولوية الحفاظ علىٰ النظام العام هي مبدأ أساسي من مبادئ سيادة الدولة، وكل تهديد يوجه للسرديات التأسيسية يفسر حتما علىٰ أنه تهديد للنظام العام حتىٰ وإن لم يشمل عنفا أو فوضىٰ -بالرغم من أن التهديد المتصور هنا غالبا ما يكون رمزيا. وفي المقابل يمكن أن ينظر إلىٰ تهديد النظام العام باعتباره تهديدا للسرديات التأسيسية للدولة اعتمادا علىٰ من ينظر في تشكل هذا التهديد. وفي

(١) لا ينصب اهتمامي هنا حول جدوىٰ تلك المُمارسات لأن ذلك سيكون أمرًا صعب التحديد، وعلاوة علىٰ ذلك، كما عرضت هنا، فإن المحامين الإسلاميين كانوا واعين جدًا بمدىٰ تأثيرهم وقدرتهم علىٰ التغيير، وبالرغم من وعيهم بتلك الحدود الضيقة رأوا أن استئنافاتهم أمر يستحق المُعاناة. فينصب اهتمامي إذن علىٰ استكشاف الشروط التي توضح ما ظنه هؤلاء المُحامون مُمارسة مُتناقضة، فأسأل: تحت أي ظروف تصبح تلك المُمارسة مُتّسقة بالنسبة إلىٰ المحامين القائمين بها، حيث لا يرونها علىٰ أنها مُتناقضة؟ وحجتي أن ما أدىٰ إلىٰ وضوح تلك المُمارسات هي بنىٰ محددة بداخل الدولة.

كلتا الحالتين يمكن أن تستخدم مثل هذه التهديدات لتبرير تعليق سيادة القانون بشكل مؤقت من خلال إعلان الدولة لحالة الطوارئ وهنا تتضح العلاقات العميقة بين السرديات التأسيسية للدولة وسيادة القانون وبين النظام العام.

والفكرة هنا أن حكم القانون الليبرالي رغم فرضياته العالمية، فإنه تجسد في مفاهيمها حول الاستقلال والعدالة القانونية علىٰ الرغم من أنها متجذرة في دولة يجب أن تعرف نفسها وتعزز مستوىٰ تماسكها من خلال سردياتها القومية الخاصة، وحساسيات هذه السرديات مفهومة علىٰ أن غرضها الأساسي هو التعبير عن موقف قبلي وخدمة لإضفاء الشرعية علىٰ حكم القانون وبالتالي فهي تدعم النظام العام، وقد أبرزت في الفصل الثاني واحدًا من التوترات الأساسية التي تنظم تفسيرات النظام العام للحريات الليبرالية -أي: التوتر بين المساواة القانونية وحساسيات الأغلبية. ويبدو مفهوم النظام العام في العقيدة القانونية مبدأ مَرِنًا بشكل أساسي لأن من المسلم به أن مشاعر الأغلبية التي تعتبر محورية لتماسكه وثباته تتغير بمرور الوقت لهذا السبب فإن مضامين مفهوم النظام العام معرضة دائما للمراجعة القضائية بهدف تفسيرها. ومع ذلك مشاعر الأغلبية ليست بالضرورة هي تلك التي روجت لها السرديات التأسيسية في الظاهر علىٰ الرغم من التشابك البادي بينهما دائما والتزامن لكن في الممارسات القانونية فإنه من المسلم به أنهما يختلفان في كثير من الأحيان وحينما ينشأ صراع بينهما فإنه يحسم لصالح السرديات التأسيسية[١].

وهذا يدل علىٰ حقيقة أن سيادة الدولة كما أنها شرط لإمكان الفكر والممارسة الليبراليتين؛ فهي أيضًا شرطهما المُقيِّد، ويذكرنا بأن المفاهيم الليبرالية حول التسامح، والأذىٰ، والمساوة هي أولًا وقبل كل شيء مبادئ حكم تقع داخل إطار عمل الدولة الحديثة، وتوضح أيضًا سبب أن مفهوم النظام العام هو مفهوم غامض بشكل شديد العلانية، ومتحول بين المساواة القانونية وحساسيات الأغلبية، ثم بين حساسيات الأغلبية وسرديات الدولة التأسيسية، ثم بين الآداب العامة والأمن القومي

---

(١) . وهناك مثال واضح حيث تتحول حساسيات الأغلبية والسرديات التأسيسية للدولة بشدة في تركيا، فبينما يؤمن غالب السكان بالإسلام، تُعرف الدولة نفسها من خلال مفاهيم العلمانية، وبالرغم من أن هناك صلات عميقة بينهما فإن سردية الدولة التأسيسية تنتصر دائمًا في حال وقوع خلاف قضائي.

-وهو تحول يُبهم حدود التمييز بين الأصول والاستثناءات، وبين حماية وتقييد الحقوق، وبقلب كلمات أحد المُنظرّين السياسيين: فإن مبادئ حكم القانون العالمية تُنشئ خطابًا مُستقلًا بالفعل لكن ما أتاح له الهيمنة، وأمكنه من الفعل؛ هو سرديات الأغلبية التي تؤسس شخصية الدولة[1].

ويُسلّط هذا الاعتبار الضوء علىٰ الحقيقة التي تؤدي إلىٰ أن ما يُمكن من تعطيل القانون هو السبب الأساسي نفسه الذي يمكن من إعادته للعمل، وهو: السرديات المؤسسة للدولة والحساسيات الراسخة التي تبدو أنها عامل ضمان استقرار النظام العام، ويوضح هذا بدوره سبب استخدام المحامين الإسلاميين للآيات القرآنية لتيسير المبادئ القانونية الليبرالية التي أوقفت عن العمل، فالإسلام إحدىٰ سرديات الدولة المصرية التأسيسية، وبالتالي كان الإسلام أحد عوامل تطبيق مبدأ حكم القانون في الدولة[2]، وتبدو حساسيات الأغلبية علىٰ أنها مُتجذّرة أيضًا بداخل الإسلام، ولذلك يعتبر أمرًا مركزيًا بالنسبة إلىٰ النظام العام. فباعتبارها الإسلاميين علىٰ أنهم تهديد؛ بررت الدولة المصرية تعطيلها للقانون وتمديدها لحالة الطوارئ، إلا أن هؤلاء الإسلاميين يعرفون أنفسهم من خلال نفس السرديات المبثوثة والمعتمدة علىٰ النظام العام، التي تُعد أسس تماسكه، وباعتبار غموض وعدم ثبات الوضع القانوني العادي فإن حالة الطوارئ الممتدة قد أثبتت بشكل بات وضع القيود المترسخة داخل مبدأ حكم القانون، تلك القيود التي دفعت المحامين الإسلاميين إلىٰ اللجوء والاعتماد علىٰ السرديات التأسيسية من أجل إعادة تفعيل القانون حتىٰ ولو لمدة بقصر عمر قضية واحدة.

تلخيصا لما تقدّم أقول: لكل دولة سرديات تأسيسية تمد قانونها بالشرعية اللازمة، لكنها تبقىٰ أمرًا خارجًا عن إطار القانون لكنها تمده بسلطته وشرعيته بل وحدوده أيضًا، وبالرغم من ذلك، يمكن لتلك السرديات دائمًا أن تعيد تشكيل أو تفعيل

(1) Partha Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? (London: Zed for the United Nations University, 1986), 42.

(٢) وهذا هو سبب ما ذكرته آنفًا في الفصل الخاص بالحسبة من أن المحكمة تعتبر الصالح العام من حقوق الله وأنها اعتبرت نصر أبو زيد تهديدًا للنظام العام وأسس الدولة بمهاجمته للإسلام.

القانون إذا ما عُطِّل، تمامًا كما أن التمسك بها يُمكن أن يكون مُبررًا مقبولًا لتعطيل القانون. وأتاحت مساحة الاستثناء الواسعة التي أنشأتها حالة الطوارئ الممتدة في مصر للمحامين أن يستخدموا لغة عدالة راسخة الجذور في التقليد الإسلامي ومتداخلة مع السرديات التأسيسية للدولة من أجل إعادة تفعيل القانون المعطل، وبينما تُظهر تلك اللغة بُعدًا حيويًا لاعتبار «الإنسان» هو الموضوع الأساسي للحقوق فإنها تعمل علىٰ تفعيل خطاب «حكم القانون» الذي يُقلص من مساحة اعتبار الإنسان موضوعًا أساسيًا للحقوق.

عودة إلى المقهى

لم يحضر عبد الماجد؛ فكلما توطدت صداقتنا أصبح مُتراخيًا أكثر فأكثر عن مواقيت لقاءاتنا، لكن تلك كانت المرة الأولىٰ التي لا يحضر فيها من الأساس، مر زهاء الساعة ونصف، وكان الآيس كريم قد ذاب بالفعل وبدأ عمال المقهىٰ بالتبرّم من وجودي مرّة أخرىٰ. قمت غاضبًا ومُحرجًا بعد أن انسكبت قهوتي علىٰ طرف الطاولة واعتذرت للعمال وانصرفت، وقررت ألّا أتصل به! وبعد يومين، تلقيت مكالمة من عبد الماجد فاجأني فيها بغضبه مني لعدم سؤالي عنه، فما لم أكن أعرفه أن أوضاع المحامين الحرجة أنشأت بينهم عُرفًا لمداومة السؤال بعضهم عن بعض إذا ما غاب أحدهم لبعض الوقت، وعلىٰ الرغم من اختلاف توجهاتهم السياسية كانت بينهم روح صداقة رفيعة، وقد ظن عبد الماجد أنني قد استوعبت هذا الأمر. وتبخّر غضبي عندما أوضح أنه كان في السجن خلال اليومين الماضيين.

التقيت به بعد ساعتين من هذه المكالمة، واتضح لي أن عبد الماجد كان مُراقبًا لفترة طويلة بسبب نشاطه السياسي، وتتطلب هذا الأمر أن يقدم عبد الماجد تقريرًا أسبوعيًا في قسم الشرطة المختص بمحل سكنه ويجيب عن أسئلة حول نشاطه خلال الأسبوع، وقد اعتقلته الشرطة قبل يومين وزجّت به في سجن محلي ثم أطلقوا سراحه دون توجيه أي اتهام، بينما لم يكن يعرف سبب اعتقاله من الأصل، وتوقع أن أحد ضباط القسم غاضب منه بسبب تزايد نشاط عمله مع المعتقلين، لكنه - ثانية - لم يكن مُتأكّدًا، وقد توقع ذلك من تلقاء نفسه، والشرطة لن تفعل فيه أكثر مما فعلت، فسيستمر في العمل علىٰ كل حال.

بعد أن أخبرني عبد الماجد بتلك القصة تنهّد وقال لي إنه عندما دخل السجن استمر بالتفكير أنه ليس هناك أي شيء علىٰ الإطلاق أسوأ من السجون المصرية، مُتمنيًا - فقط- لو كانت السجون في مصر كالسجون في الولايات المتحدة، وأصبت بالدهشة من كلماته، في أثناء تلك الفترة كان لدي فيلم كتبه شاعر مشهور الآن هو «جيمي سانتييجو باكا» الذي قضىٰ فترة طويلة في سجن شديد الحراسة بالولايات المُتحدة، وجاء في سيرته الذاتية أن الفيلم "Blood In Blood Out" يصف شكل حياة السجون في الولايات المُتحدة مع تعمق معرفي قليل وحدَّة شعر باكا المُميزة، واقترحت علىٰ عبد الماجد أن نشاهد هذا الفيلم معًا فيما أُترجم له ما يراه، لكي يصل إلىٰ مُقارنة أفضل عن الحياة بين السجون المصرية والأمريكية.

وقد استمر في طرح السؤال علي مع تزايد دهشته وذهوله من كل مشهد: هل هذا ما يحدث هناك؟ هل يسمحون بحدوث ذلك هناك؟ ثم بعد مدة بسيطة طلب مني أن أغلق الفيديو، بما أنه رأىٰ ما يكفي وزيادة، لم يكن عبد الماجد يعلم أن في الولايات المتحدة أعلىٰ نسبة وأكبر عدد من السجناء في العالم في ما يُعتبر أسوأ ظروف سجن في العالم أيضًا، وأن بعض الأقليات الأمريكية قد خضعت لمراقبة متزايدة من الشرطة وسلطتها الأمنية الجامحة[1]. ظهرت علىٰ عبد الماجد علامات الكآبة وغرق في صمت طويل، فقد اكتشف أن مصر وأمريكا الآن في السوء سواء.

مصر: حالة استثناء أم مُستقبل علماني

بالفعل يتساءل المرء عما إذا كان الوضع في مصر استثنائيا بشكل عام، فلطالما وُصِفت مصر بالدولة القمعية السلطوية وسارت الكثير من الدراسات علىٰ خطىٰ هذا الافتراض، فحالة الطوارئ الممتدة والمراسيم الرئاسية العديدة، والانتهاكات

---

(١) لمزيد من التوضيح حول تلك النقاط راجع:

Michelle Alexander, The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness)New York: New Press, (2010; Angela Davis, Arbitrary Justice: The Power of the American Prosecutor (Oxford: Oxford University Press, 2009); James Q. Whitman, Harsh Justice: Criminal Punishment and the Widening Divide between America and Europe (Oxford: Oxford University Press, 2005).

الواضحة للدستور، وحالات التعذيب، وانتهاك الاتفاقيات الدولية؛ كلها تعد دليلًا علىٰ ذلك، وكل تلك المقاربات تتناول مصر كحالة خاصة أو كدولة تحديثية لم تصل بعد إلىٰ حداثة كاملة بسبب حالاتها الاستثنائية المُستمرة[1]، ولا تقدم تلك الدراسات أي تداعيات أوسع لذلك ولا أي فهم أعم لطبيعة السلطة الحديثة.

لكن لدينا الآن عدد كبير من الأدبيات، يعود بعضها لعقود، توثق اعتماد الدول الديمقراطية الغربية علىٰ سلطات الطوارئ للتعامل مع شؤونها الداخلية حتىٰ قبل الحرب العالمية الثانية، واستخدمتها في إعادة تأسيس حفظ السلطة الاستعمارية، وبدأ استخدام حالات الطواري في الولايات المتحدة علىٰ يد الرئيس روزفلت لمواجهة آثار الكساد العظيم في ثلاثينيات القرن العشرين. لقد أصبح الاستثناء هو القاعدة منذ فترة طويلة كما تُخبرنا تلك الأدبيات[2]، وأصبحت المعايير الاستثنائية جزءًا عميقًا من قواعد الحكم في الولايات المُتحدة، كما لاحظ الفيلسوف السياسي ويليام شويرمان:

«لا يحتاج المرء إلا لنظرة علىٰ تقرير كاشف لمجلس الشيوخ الأمريكي في عام ١٩٧٤ ليحصل علىٰ نظرة عميقة تصل لعمق المشكلة، حيث لاحظ اثنان من أعضائه

---

(١) لدراسة مفيدة حول هذا الأمر:

Tamir Moustafa, "Law versus the State: The Judicialization of Politics in Egypt," Law and Social Inquiry 28 (Fall 2003): 883-928.

(٢) ومنها:

Jules Lobel, "Emergency Power and the Decline of Liberalism," Yale Law Journal 98, no. 7 (1989): 1385-433; Michal R. Belknap, "The New Deal and the Emergency Powers Doctrine," Texas Law Review 62 (August 1983): 67-109; Joel B. Harris and Jeffery P. Bialos, "The Strange New World of United States Export Controls under the International Emergency Economic Powers Act," Vanderbilt Journal of Transnational Law 18 (Winter 1985): 71-108; William E. Scheuerman, "Globalization and Exceptional Powers: The Erosion of Liberal Democracy," Radical Philosophy 93 (January/February 1999). See also Giorgio Agamben"s short history of the development of exceptional powers in Europe and the United States in his book State of Exception, trans. Kevin Attel (Chicago: University of Chicago Press 2005), 1-31.

بوعي ثاقب خلال مقدمته أن الولايات المتحدة في عام ١٩٧٤ قد أقرّت علىٰ الأقل ٤٧٠ حالة رسمية من حالات الطوارئ بلا تقييد زمني فوّضت فيها السلطة التنفيذية بصلاحيات تقديرية واسعة، والمقررة عادة للسلطات التشريعية، تؤثر في حياة الأمريكيين بكل شكل ممكن، وتكفي هذا الحالات الاستثنائية مُجتمعة لحكم البلاد بلا أي اعتماد علىٰ العمليات الدستورية الطبيعية.

وأُعطي للرئيس الأمريكي -منذ عام ١٩٤٥- صلاحيات تقديرية واسعة حتىٰ في وقت السلم لشن الهجمات الحربية، والتحكم في التسعير، وتحجيم الصادرات، والتعامل مع يُسمّىٰ بالحرب علىٰ تجارة المُخدرات، والهجوم علىٰ عمليات الهجرة غير المرغوب فيها. وقد شجّعت تلك السنوات التي شهدوها كل من السيناتور تشيرش والسيناتور ماتياس علىٰ كتابة تقريرهما في عام ١٩٧٤ الذي خلص إلىٰ نتيجة هي أن «حكومة الطوارئ قد أصبحت هي القاعدة الأساسية في الولايات المُتحدة»(١).

ويُكمل شويرمان قائلًا:

«ما يزيد القلق تجاه الميل إلىٰ «الحكم بالسلطات الاستثنائية» هو انتشاره عبر مسام الديمقراطية الليبرالية، وهناك العديد من الأدلة الجوهرية الشبيهة علىٰ أن العديد من الدول الديمقراطية الليبرالية في هذا القرن نحت هذا النحو، علىٰ الرغم من الاختلافات الرئيسة بين الثقافات والمؤسسات القانونية»(٢).

وقد دفعت بعض الأدبيات الأخرىٰ النقاش إلىٰ اعتبار السلطات الاستثنائية كعامل مؤسس وبنائي بالنسبة إلىٰ الدولة التنظيمية الحديثة، لأن معايير التفريق بين الحالة العادية والاستثنائية طالما تكون مُبهمة(٣). وأيًا ما كانت السلطات الاستثنائية حالة تاريخية أو عاملًا تأسيسيًا فالوضع في مصر لا يمكن أن يوصف بالاستثنائي بعد الآن، وبدلا من ذلك، يعد هذا الوضع أفضل مؤشر علىٰ اكتمال الحالة الحداثية في مصر، وهذا يُتيح لنا عدّة دروس لفهم أوسع لوضعنا المعاصر.

وبهذا الاعتبار، يُمكن أن توضح لنا لغة العدالة المصرية حول العلمانية والتدين

---

(1) Scheuerman, "Globalization and Emergency Powers," 15.

(2) Ibid.

(3) Agamben, State of Exception.

شيئًا مهمًا حول النقد اللاهوتي السياسي الذي غالبًا ما يُرىٰ علىٰ أنه نقد للعلمانية وسلطتها ووعودها، فليس من الخفي أن تلك المحاولات النقدية اللاهوتية السياسية قد نشأت بكل تأثيرها ووضوحها تحت حالات طوارئ، سواء في الحالة الألمانية عبر كارل شميت أو في حالة «الحرب علىٰ الإرهاب» التي أدت إلىٰ أغلب النقد المعاصر. فهل ذلك لأن لُب الدولة الديني ومفاهيمها السياسية المُميزة تنكشف فجأة مع زوال قشرة حكم القانون؟

توضح الحالة المصرية أن الأمر ليس بهذا الشكل، وبدلًا من ذلك، توضّح أن الشروط التي يستمد النقد اللاهوتي السياسي قوته منها لها علاقة مهمة بالسرديات التأسيسية للدول، وحكم القانون والنظام العام كما وضّحت آنفًا، تلك العلاقات هي التي أمكنت من ظهور لغة عدالة مرتبطة بالتدين التي بالرغم من أنها كانت تنتقد اللغة العلمانية القانونية المُعطلة، فإنها هدفت إلىٰ إعادة العمل بها.

وقلت إن مفهوم النظام العام وتوتره وغموضه الداخلي واتّساع ارتباطاته وموقعه الخاص في بنية السلطة التاريخية وبنية تأثيرها المفهومي؛ هذا المفهوم كان الأمر المركزي بالنسبة إلىٰ تلك الممكنات. ولا يرجع سبب هذا إلىٰ أن مفهوم النظام العام له أصل إسلامي أو مسيحي[1]، بل لأن حماية النظام العام كانت أساس مبدأ نشاط العلمانية، لاحتواء مفهوم النظام العام علىٰ توتر غير قابل للحل بين العدالة القانونية الشكلية وبين حساسيات الأغلبية، ولأنه -كتعبير عن سلطة الدولة السيادية- أصبح مرتبطًا بمفهوم وممارسة الأمن القومي الذي طالما كان سبب اعتماد العمل بالحالات الاستثنائية.

ففي الدول الديمقراطية الغربية أصبحت العلاقة بين مبدأ نشاط العلمانية والأمن القومي أمرًا أكثر علانية، وهذا بسبب أن براديمات الأمن القومي قد اكتسبت هيمنة عالمية في عصرنا الحاضر، وهذا لأنها قد اتخذت شكل الحرب اللانهائية علىٰ

---

(١) في الواقع، لم يُعتمد مفهوم النظام العام قانونيًا إلا بعد أن تطور وقُدِّم عبر القانون الدولي الخاص، راجع:

John Henry Hackett, The Concept of Public Order (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1959).

الإرهاب، المقصود بها الحرب علىٰ الإرهاب الديني خصوصًا. وأصبحت حالات الطوارئ أكثر طبيعية وبالتالي تصبح حدود سيادة القانون أكثر وضوحًا. أما مصر فقد طبقت مفاهيم وممارسات الأمن القومي لعقود حتىٰ الآن، بذريعة واضحة هي: الحرب علىٰ الإرهاب الديني، فيجب علينا إذن أن نتخيل الإمكانية التي تمثلها حالة مصر بالنسبة إلىٰ مستقبل العلمانية الذي تتجه إليه الدول الديمقراطية الغربية تحت ذريعة الأمن القومي والحرب علىٰ الإرهاب، وهو مستقبل يُنذر بنمو لغة العدالة المتجذّرة في التدين، التي مكنت لها وتتشابك معها بعمق اللغة العلمانية الظاهرية التي تحاول اللغة الدينية أن تنتقدها لكنها وفي الوقت نفسه تحاول تيسير العمل بها، وهو مستقبل ستبدو فيه الانتقادات اللاهوتية الدينية بشكل أكثر وضوحًا حتىٰ مع الرسوخ الدائم لمبادئ الأمن القومي وسيادة الدولة عبر الحياة الاجتماعية، وربما لا يكون هذا المستقبل الوحيد المتوقع للعلمانية إلا أنه المستقبل الذي تتحرك العلمانية تجاهه بخطىٰ ثابتة.



خاتمة

لا يُمكن لأي كتاب حول العلمانية في مصر أن يتم دون مناقشة الأحداث غير المسبوقة في يناير ٢٠١١، تلك الاحتجاجات التي بدأت ظهيرة الخامس والعشرين من هذا الشهر وتعاظمت لتمتد لسائر أرجاء البلاد ولتذهل سائر أصقاع العالم، ولتسقط حكم الرئيس حسني مبارك الممتد لثلاثين عامًا في ثمانية عشر يوما فقط، ومنذ ذلك الحين بدأت مصر في عملية محفوفة بالمخاطر لإزالة وتغيير العناصر الراسخة التي عرَّفها النظام السابق.

هل يُمكن تعلم أي شيء من هذه الأحداث قد يتجاوز الوضع المصري؟ أي يتجاوز أُطُر التحليل الضيقة مثل «الدول الشرق أوسطية أو الإسلامية أو السلطوية» التي طالما استخدمت كإطار تحليلي لفهم الوضع المصري؟ هل لها أن تخبرنا بشيء عن العلمانية كظاهرة معاصرة حديثة، أو عن ممارسة الدولة الحديثة والحساسيات المعاصرة؟ هذه بعض الأسئلة التي أحاول أن أتناولها هنا، وسيوفر ذلك فرصة لتلخيص بعض نتائج هذا الكتاب وعرض إمكانية تطابقها مع الأحداث الحالية، ويمكن أيضًا أن يساعد علىٰ الخروج من بعض طرق التنظير الحالي المُهيمن حول العلمانية ألا وهو: مقاربة اللاهوت السياسي.

ما يزال الوضع في مصر في أثناء كتابة تلك السطور في تغير مستمر، ولا أحد يعلم كيف ستتطور الأمور وإلىٰ ما قد تنتهي، إلا أن الوضع ينحصر -ومنذ مدة طويلة- في إطار السردية التي (انتقدتُها) منذ بداية هذا الكتاب، ألا وهي: أن مصر تسير علىٰ طريق طويل وغير مستقر نحو التحديث الديمقراطي، والعلمانية مُعرّضة لانتكاسات خطرة في أي وقت، وإن لم تنتكس فستظل عالقة في محاولتها التقدم نحو مستقبل جرىٰ تعريفه عبر براديمات الديمقراطية الليبرالية العلمانية الغربية، أو في أحسن الأحوال ستضع نسخة خاصة بها من الحداثة، التي ربما تختلف عن البراديمات الغربية مثل: «الليبرالية الإسلامية، أو نوع آخر من العلمانية، أو نوع مُخصص من

التمثيل السياسي» وفي كلا الحالين، يُنظر إلىٰ مصر علىٰ أنها حالة خاصة، أو بتخصيص آخر إقليمي، ولا يُرىٰ ماضي مصر القريب ولا تاريخها المعاصر علىٰ أنهما يستوجبان مُراجعة مفاهيمنا الأساسية حول الديمقراطية والعلمانية داخل إطار الدولة الحديثة.

علىٰ سبيل المثال، أبدىٰ كثير من المعلّقين الغربيين قلقهم حول استقرار الشرق الأوسط بعد اندلاع المُظاهرات وبمجرد سقوط مُبارك، لقد ربطوا بالتحديد سؤال استقرار المنطقة بسؤال ما إذا كان المصريون سيحصلون علىٰ حريات ديمقراطية، فالفكرة الرئيسة تدور حول أن المصريين قد أنشأوا نظامًا ديمقراطيًا أصيلًا في البلاد وبالتالي ستنعم المنطقة بالاستقرار، أما إذا حُكمت مصر دينيًا (أي: حكم الإخوان المسلمين) فلن يحصل المصريون علىٰ حريات ديمقراطية، وبالتالي لن تستقر المنطقة. ورد بعض المُعلقين الآخرين علىٰ ذلك القلق بأن جماعة الإخوان المسلمين لا تحظىٰ بدعم عربي كبير، وسيدفعها عدم تجانسها الأيديولوجي إلىٰ الاضطرار إلىٰ مشاركة الحكم مع تحالف من الأحزاب العلمانية الأخرىٰ، وبالتالي سيؤدي ذلك إلىٰ اعتدال مواقفهم السياسية، وجادلت مجموعة أخرىٰ من المعلقين بأن نهج جماعة الإخوان شديد البراجماتية سيخفف من حدة ممارسات بعض الجماعات الإسلامية الأكثر تشددًا التي ظهرت بعد سقوط مبارك، وبتلك الطريقة يصبح استقرار المنطقة مضمونًا، ويرتبط بهذه السردية النظام الديمقراطي مع العلمانية بإزاء الغموض العلماني-الديني. ويصبح الاستقرار الإقليمي مُعلّقا علىٰ مستقبل مصر الغامض سواء ما إذا أصبحت دولة علمانية أو دينية.

هذا بالطبع هو السؤال الذي وضعته موضع المُساءلة منذ بداية الكتاب، ولم يكن الهدف أن أقول إنه سؤال زائف أو خيالي، بل لأستكشف شروط عِناده المُربك، وعبر هذا الاستكشاف حاولت أن أعيد النظر في فهمي للعلمانية لا من خلال معاييرها ولكن من خلال الأسئلة التي تفرضها علينا، لأنه لم يكن من المفيد أن أقيم المعايير الموجودة في مصر بمقارنتها بالمعايير العلمانية؛ لأنها غالبًا ما تكون غير واضحة المعالم، ومثيرة للارتياب ومُتغيرة علىٰ كل حال. بل كان الأفضل أن أستكشف ما تنطوي عليه من أسئلة طويلة الأجل تطرحها وتؤسسها وتنازعها، بل وتحولها تلك

المعايير إلىٰ إجابات بشكل مستمر، ولذلك قدّمت مقاربة للعلمانية علىٰ أنها مُحيط إشكالي مُكون من مجموعة أسئلة مُرتبطة بمحكّات ورهانات، والسؤال الكبير الذي يحوي تلك المجموعة هو: أين يرسم الحد الفاصل بين الدين والسياسة، وما هي الحدود التي يجب علىٰ الدين التزامها داخل المجتمع، والمحكات والرهانات هي: الحقوق والحريات التي عادة ما تكتسب تعريفها من الليبرالية، مثل: المساواة والتسامح وحرية العقيدة، فهذه المُقاربة تتجاوز العلمانية كمجرد مذهب سياسي، وهذا لأن العلمانية -حتىٰ مع اعتبارها مجرد عقيدة سياسية- تستمد مشروعيتها من مقدمتها المفترضة حول وجود إجابة لسؤال الحد الفاصل بين الدين والسياسة وما علىٰ الدين أن يلتزمه داخل المجتمع، وتفترض أيضًا طريقة محددة للحصول علىٰ تلك الحقوق والحريات، وتفترض كذلك أسلوبًا محددًا لطريقة عيش الحياة سواء الفردية أو الجماعية. هذه المساحة هي ما أدعوه بالمحيط الإشكالي للعلمانية، لكن المهم هو أنه بالرغم من فإن المحيط الإشكالي للعلمانية هو أمر تاريخي حديث نسبيًا -كما أشرت في المقدمة- أن التفريق المبدئي بين الدين والسياسة خلال العصور الوسطىٰ سواء الإسلامية أو المسيحية لم يكن مُرتبطًا بمجموعة من الحقوق والحريات التأسيسية، إلا أنه أصبح حتميًا للوضوح العملي لطرق الحياة ولكل المواقف الأخلاقية التي نتخذها، وبالتالي فإنه من الصعب أن نبقىٰ غير مُبالين بهذا المُحيط الإشكالي.

فمن الناحية التاريخية، وإلىٰ الآن، استطاعت الدولة أن تنفرد بحق التحديد المطلق للأسئلة المركزية التي تُؤسس المُحيط الإشكالي للعلمانية، كتعبير عن سيادة الدولة. هذه السلطة السيادية للتقرير بدورها محمية بسلطة الدولة القانونية وبنية حكم القانون، تلك الحقيقة تعني أن سلطة الدولة المطلقة في تحديد الحد الفاصل بين الدين والسياسة هي شيء قبلي سابق علىٰ كل من الدين والسياسة، وبما أنها سابقة علىٰ كل منهما فلا يُمكن أن يُظَن أنها مبنية علىٰ أحدهما، وبالتالي فإنها تكتسب شخصية غامضة لاهوتية سياسية. وهذا ليس لأن سيادة الدولة لها أساس ديني ظاهري أو طبيعة دينية باطنة، ولكن لموقعها الخاص في بنية صناعة القرار العلماني السابقة علىٰ كل من الديني والسياسي، لكنها لا تقف غير مُبالية بسؤال الحد الفاصل بينهما، ويضعها هذا

الموقف في مصدر الغوامض غير القابلة للحل التي دائمًا ما ينتجها المحيط الإشكالي للعلمانية، حيث تظل الحدود بين الدين والسياسة مُبهمة حتىٰ في أثناء عملية رسمها، لكن تلك الغوامض لا تُقوّض سلطة العلماني، بالعكس، إنها تعمل علىٰ الحفاظ عليها بل وتقويتها وبخاصة أنها دائمًا ما تستدعي سؤال الحد الفاصل بين الدين والسياسة، وهذا لأنها تُنشئ مساحة نقدية داخل سلطة العلماني، وهي المساحة التي تُحرّك وتحافظ وترسخ سؤال الدين والسياسة وسؤال الدور المسموح به للدين في الحياة الاجتماعية.

الأهم من ذلك، أن أسئلة اللاهوت السياسي تكتسب معقوليتها وقوتها ومنطقة تركيزها من داخل تلك المساحة النقدية الداخلية عن اعتبارها الذاتي كحقائق، ويتجلّىٰ هذا أكثر في استخدام اللاهوت السياسي كتفسير للعنف العلماني، أي: فكرة أن ميول العلماني العنيفة والقمعية مستمدة من بعد لاهوتي غير معترف به في داخلها، الذي تعرضه وتستخدمه علىٰ أنه طبيعي وعالمي[١]، فلا يمكن فقط في تلك النظرة أن تؤكد علىٰ مخاطر الدين وأن تخلط بينها وبين السياسة؛ بل تعبر أيضًا عن قلق كامن بخصوص موقع الحد الفاصل بين الدين والساسية. أي إنها تعبر عن الأسئلة التأسيسية والمحكات والرهانات الموجودة في محيط العلمانية الإشكالي، وإلىٰ جانب إقرار هذا المفهوم المتضارب عن الدين، يضع اللاهوت السياسي تصورًا موهنًا حول مفاهيم السياسة، مُعرّفًا إياها بسهولة تامة عبر مفاهيم سيادة الدولة، وهي نقطة سأعود لمناقشتها قريبًا. وباختصار، لا يمكن للاهوت السياسي أن يوفّر منظورا جيّدًا لسلطة العلمانية، لأنه يتداخل ويُعبر عن غوامضها ذاتها التي تُعد أساسًا لعملها. إن سلطة

---

(١) واحد من أكثر الأمثلة بلاغة بخصوص هذا الرأي هو رأي بول كان "Paul Kahn"، في كتابه:

Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty (New York: Columbia University Press, 2011)

وهو كتاب في غاية الوعي والإثارة الفكرية، إلا أنه يعبر عن الآراء التي أرفضها بشدة للأسباب التي سبقت مناقشتها، وبغض النظر عن طريقته التحليلية اللاهوتية الخاصة لا أزعم أن اللاهوت السياسي غير قابل للاستخدام بطريقة مُجدية في تحليل العلمانية المعاصرة، لكن هذا لا يعني أيضًا أن العلمانية لها لُب ديني بشكل ما.

العلمانية ليست سلطة المعيار، لكنها تكمن فيما تعبر عنه الأسئلة وغوامض سيادة الدولة وسلطتها القانونية.

إن سؤال ما إذا كانت مصر دولة علمانية أم دينية، كما اللاهوت السياسي، ليس انحرافًا عن تلك السلطة بل مُعبِّر عنها، فهذا السؤال وإعادة طرحه المُستمرة داخل مصر وخارجها يُعد مؤشرًا علىٰ أن الدول مُندرجة بشكل تام في المحيط الإشكالي للعلمانية، كما في الولايات المتحدة وإنجلترا وإسرائيل وفرنسا وألمانيا والعديد من الدول التي تعتمد علىٰ رهانات الليبرالية من أجل وضوحها، وسيستمر هذا إلىٰ أن يُعتبر سؤال الحد الفاصل هذا سؤالا غير ضروري ليطرح من خلال علاقته بمدىٰ توزيع الحقوق والحريات الأساسية.

وتتضح فكرة أن المحيط الإشكالي للعلمانية مُستمد قوته من خلال غوامض مبدأ سيادة الدولة ويعتمد عليها من خلال عدة أحداث ظهرت مع بداية الاحتجاجات المصرية، وقد تساعد أيضًا في تأطير الفرق بين بداية الأحداث وما تلاها من تبعات، فواحد من تلك الأمور هو التوسع المذهل في مجال قوة الدولة القانونية، التي لم يكن مبارك وعائلته أنفسهم في مأمن منها، والأكثر إثارة للذهول هو النشاط التشريعي الهائل الذي مارسته الحكومة التي افترض إنها حكومة مؤقتة، التي استوجب سنّها موافقة المجلس العسكري، ومع ذلك، نُظر إلىٰ تلك الإجراءات علىٰ أنها ضرورة لإنشاء نظام سياسي تمثيلي مستقر وديمقراطية حقيقية، أي أنها كانت امتدادا للديمقراطية. ومن اللافت، أن سؤال ما إذا كانت مصر دولة علمانية أو دينية كان من أكثر الأسئلة طرحًا خلال تلك الإجراءات، ويُعد قانون الأحزاب السياسية مثالًا جيدًا علىٰ ذلك، الذي هدف إلىٰ إدارة إنشاء أحزاب سياسية للمرحلة الديمقراطية الجديدة لكنه أبقىٰ علىٰ الحظر الذي مارسه نظام مبارك علىٰ الأحزاب الدينية، لكن لم يستخدم عبارته السابقة نفسها التي تقضي بحظر الأحزاب «ذات المرجعية الدينية» وفي الوقت نفسه، حظر القانون الأحزاب التي تأسست علىٰ مبادئ مخالفة للدستور، أو مخالفة لمتطلبات الأمن القومي أو الوحدة الوطنية، ومع ذلك ظلت المادة الثانية من الدستور التي تقضي بأن الإسلام هو دين الدولة الرسمي والمصدر الرئيس للتشريع، فلم يكن معنىٰ هذا الحظر واضحًا بأي شكل. علىٰ سبيل المثال، هل يمكن إنشاء حزب

يستهدف إلغاء المادة الثانية من الدستور؟ وكيف ولمن يكون أمر تحديد متطلبات الأمن القومي والوحدة الوطنية خاصة في تلك المرحلة الانتقالية؟

لكن سؤال ما إذا كانت مصر علمانية أم دينية ظهر بكل قوته في الجدالات التي وقعت في الفترة التي سبقت استفتاء كبيرًا علىٰ مجموعة من التعديلات الدستورية المُقترحة، فبعد تنحي مبارك مباشرة عين المجلس العسكري المؤقت لجنة لصياغة مجموعة من التعديلات الدستورية لتمهيد الطريق أمام الانتخابات الديمقراطية التي من شأنها خلق سياسة تمثيلية حقيقية وحكومة مدنية جديدة، واستوجب الأمر استفتاء شعبيًا علىٰ تلك التعديلات، فإذا تمت الموافقة عليه فسرعان ما ستلحقه الانتخابات، وبالرغم من أن تلك الإصلاحات عُرفت علىٰ أنها متعمدة المحدودية اتباعًا للرأي القائل إن الدستور سيخضع لإعادة تشكيل ديمقراطي قريب فإنها كانت موضعًا لنقاش حاد.

وقد جادل العديد من رافضي تلك التعديلات علىٰ أن الموافقة عليها ستؤدي لانتخابات سريعة مما لن يترك فرصة للأحزاب لكي تنظم نفسها وبالتالي النجاح في الانتخابات سيكون مضمونًا للقوىٰ المنظمة، ألا وهي: أعضاء الحزب الحاكم السابق وجماعة الإخوان المسلمين، الذين سيضعون دستورًا غير تمثيلي علىٰ أعقاب ذلك، وسيؤدي التصويت بـ «لا» في المقابل إلىٰ تخويل لجنة صياغة دستور بالانتخاب المباشر من صياغة دستور جديد كليًا، الذي سيقود إلىٰ انتخابات رئاسية إذا ما تمت الموافقة عليه في الاستفتاء، وهذا لن يؤدي فقط إلىٰ اعتماد دستور مزيف كتمهيد للانتخابات، بل سيؤدي إلىٰ توفير المزيد من الوقت لبقية الأحزاب كي تعيد تنظيم نفسها حتىٰ وإن كان معناه أن يبقىٰ المجلس العسكري في السلطة لفترة أخرىٰ، وأحد الأسباب التي دفعت هؤلاء المناوئين للتعديلات الدستورية إلىٰ قبول الحكم العسكري هو خوفهم من المادة الثانية من الدستور، التي تنص علىٰ أن الإسلام دين الدولة أن تستعاد أو يُعاد تفسيرها في الدستور الجديد، وهذا بالرغم من أن التعديلات نفسها لم يكن لها علاقة بالمادة الثانية ولا بسؤال الدين بشكل عام، فإن تلك المخاوف تأكدت بسبب الدعم الصاخب الذي قدمه الإخوان المسلمون لقبول الاستفتاء[1].

---

(١) لم يكن أعضاء جماعة الإخوان المسلمين متفقين بالكلية علىٰ دعم التعديلات، راجع: =

وبعض الذين دعموا التعديلات بدورهم صاغوا تأييدهم علىٰ أساس حماية المادة الثانية، وأنها المعلم الواضح لإسلامية الدولة[1]، لأن التصويت بـ «لا» سيلغي الدستور القديم ويخرج المادة الثانية من العمل، واعتبر بعضهم أن الموافقة علىٰ التعديلات فرض ديني، الأمر الذي رفض علىٰ نطاق واسع حتىٰ من الذين يُعدّون أنفسهم مُتدينين. وقد صوت بعض المحامين الذين عملت معهم -ومن بينهم عبد الماجد- ضد التعديلات لأنهم اعتقدوا أن لجنة صياغة الدستور يجب أن تكون منتخبة شعبيًا وأن ذلك سيعبر عن روح الثورة، وعندما سألتهم عن المادة الثانية بدا لي أنهم غير قلقين حولها لأنه يصعب حذفها علىٰ كل حال لأنه في نهاية المطاف لا تعبر الدساتير إلا عن المبادئ الأساسية للحكم المشتركة بين جميع البلدان وهذا يعني خلافا طفيفا بينها، وبالرغم من أن هؤلاء المحامين رفضوا التعديلات فإنهم يدعمونها الآن لأنهم رأوها علىٰ أنها تعبير عن الروح الديمقراطية للثورة وإرادة الشعب، إلا أن الدعم الكبير للتعديلات ترك البعض في حيرة من جدوىٰ دعاوىٰ إنقاذ الشخصية الإسلامية للدولة، وحاول بعض النشطاء أن يدفعوا الفكرة إلىٰ المبادئ فوق الدستورية التي يجب أن توجّه عمل لجنة وضع الدستور، وبدا المجلس العسكري المؤقت مُصغيًا إلىٰ هذه المطالب. لكن إحدىٰ تبعات ذلك كانت مظاهرات كبيرة يهيمن عليها إسلاميون ادّعوا أن أصواتهم اغتُصبت عن طريق أقلية غير تمثيلية[2]، وعلاوة علىٰ ذلك، فإن الناشطين الذين دفعوا بموضوع المبادئ فوق الدستورية أدركوا بعد ذلك أن المجلس العسكري يملك فهمًا خاصًا حول ما بدأوه، فقد كان ضمان التمثيل الديمقراطي أقل اهتماماته في حين لم يهتم إلا بالحفاظ علىٰ دور حتمي للجيش في

Hany Elwaziry, "The Muslim Brotherhood Reformist Wing Rejects Constitutional Amendments," Al-Masry Al-Youm English Edition, March 18, 2011, http://www.almasryalyoum.com/en/node/362657, accessed October 17.

(١) لكن ذلك لم يكن الموقف الرسمي للجماعة.

(٢) ورغم ذلك كانت تلك المجموعات متباينة داخليًا، فغالبًا ما يتم تصنيفهم كسلفيين تميزوا عن جماعة الإخوان المسلمين وأصبح لهم تنظيمات سياسية متكاثرة منذ سقوط مبارك، ومن نافلة القول أن تلك المظاهرات في ٢٩ يوليو ٢٠١١ لم ينظمها ولم تنظم للسلفيين في الأساس إلا أنهم شاركوا بأعداد كبيرة وهيمنوا علىٰ المشهد ليعارضوا ما رأوه علىٰ أنه محاولة للسطو علىٰ أصواتهم الديمقراطية.

الحفاظ علىٰ تلك المُثُل كجزء من الحفاظ علىٰ الأمن القومي.

ما تثيره هذا المناقشات أن سؤال الدين والعلمانية والحدود بين الدين والسياسة لم يُثَر إلا من خلال علاقته بموضوعات سيادة القانون والدولة، لكن بلا أي فرصة للحل[١]. وما ينتجه من غوامض أدّت إلىٰ إدامة سلطة المحيط الإشكالي للعلمانية الملزمة، وتعبر عن الصعوبات دائمة التعلق بها، لكن ذلك إلىٰ الحد الذي تبقىٰ فيه تلك الأنشطة التشريعية والاستفتائية معبرة عن الديمقراطية، وتشير إلىٰ أن العلاقة بين غموض العلمانية والديمقراطية التمثيلية ليست مقابلة بسيطة كما يُفترض في كثير من الأحيان، وتوضح أن غموض ثنائية العلمانية والتدين يسير جنبًا إلىٰ جنب مع السيادة الديمقراطية بالرغم من أنها تدّعي أنها تعمل علىٰ تقويضه، وتوضّح أيضًا حجّة أوسع من حجج هذا الكتاب، ألا وهي: جمع سلطة العلماني بين مَيْلَيْن متعارضين؛ مساحة واسعة من النقد المعياري بجوار تأكيد متزايد علىٰ سيادة الدولة وقدراتها التنظيمية علىٰ الحياة الاجتماعية.

ويختلف شكل التبعات التي أثارتها سيادة الدولة عبر تلك الجدالات الدستورية والاستفتاءات عن شكل السيادة كما ظهرت في بداية الاحتجاجات، فمن وجهة نظر تقليد الشرعية الديمقراطية كانت الاحتجاجات تؤكد حالة نقية من مظاهر السيادة الشعبية، علىٰ نقيض شكل السيادة الذي ناقشته سابقًا، وهو ما أدعوه «بالسيادة المحضة»، والسيادة المحضة مثل سيادة الدولة هي موقف قبلي سابق علىٰ كل من الدين والسياسة، لكنها تختلف عنها في أن السيادة المحضة غير مشغولة بسؤال الحد الفاصل بين الدين والسياسة، فهي تغض الطرف عن الألعاب الحديثة في تعريف وتمييز الدين والسياسة ولا تشارك فيها[٢]. ولم يكن من المفاجئ أن المتظاهرين قد

---

(١) بلا شك، تواجه كل الدول التي تمر بمراحل تفرق واسعة سريعة كالتي حدثت في مصر علىٰ مستوىٰ عال من اللايقين والقلق، ولكن كما وضّحت عبر الكتاب، كانت تلك الغوامض موجودة بفعل سلطة العلماني قبل كل تلك الاحتجاجات وتبعاتها.

(٢) بهذا الشكل تختلف السيادة المحضة، وتعد أكبر بكثير من مبدأ «باسم الشعب» الذي يُستخدم لتبرير سلطة الدولة في التقليد الديمقراطي، الذي طالما استخدمته الدول في تبرير مواقفها المختلفة واستثناءاتها تجاه الشعب المحكوم. أما السيادة المحضة، فهي كسر لهذا المبدأ التبريري، وهي وإن كانت ليست مبدأ علىٰ الإطلاق، إلا أنها لحظة وجودية استثنائية تعبر عن السلطة التي تنشأ من الإمكانات الجوهرية لوضع =

استخدموا كل لغة ممكنة للعدالة، علمانية كانت أو دينية، من غير تسبب في حرج لأي منها، وبهذا الشكل فقد وقفوا في موضع من قبل سابق علىٰ الدين والسياسة أيضًا وأنهم غير مُبالين بهذا التفريق، وهنا تأتي السيادة المحضة لتعبر من خلال المظاهرات عن موقف خارج عن المحيط الإشكالي للعلمانية، وبهذا الشكل مثّلت سلطة لا- علمانية أصيلة.

«اللا-علمانية» هو مصطلح قد استخدمته في وقت سابق في وصفي لممارسة لجنة الفتوىٰ بالأزهر، وأقترح أن هذا المصطلح يعبر عن لامبالاة بالأسئلة التي يصر محيط العلمانية الإشكالي علىٰ طرحها، وعن تجنّب للتأثير المفهومي للبنىٰ التي تعمل العلمانية من خلالها، هذا بالرغم من أن ممارسات لجنة الفتوىٰ كانت نتاجًا لعملية طويلة من الإصلاح التحديثي ولم تضمر أي موقف خلافي مميز لمواقف الدولة، وقد قابلت ذلك بحركة المحامين الإسلاميين في الفصل الأخير، التي كانت معارضة للدولة بشدة إلا أنها شكلت لغة سياسية لاهوتية للعدالة مطمورة بالكامل في محيط العلمانية الإشكالي وهادفة إلىٰ إنشاء بنىٰ ليبرالية قانونية كالتي تعمل سلطة العلماني من خلالها، وقد اختلفت بداية الاحتجاجات المصرية عن حركة المحامين الإسلاميين في ذلك فلم تُشكل أي لاهوت سياسي، وهذا بالرغم من أنها أيضًا كانت موجهة ضد الدولة وتحركت علىٰ أساس مبادئ لن يقابلها المحامون الإسلاميون المذكورون بالرفض، وهذا يوضّح أن اللا-علمانية يُمكن أن تمارس عبر مساحات وممارسات وحركات عدة يُمكن أن تُرىٰ علىٰ أنها دينية واضحة -كما في حالة ممارسات لجنة الفتوىٰ- وحالات أخرىٰ لا يكون من السهل وصفها بهذا الأمر كحركة الاحتجاج المصري، لأن ما يُهم هنا ليس أن تكون المعايير علمانية أو دينية، ولكن ما يهم هو الأسئلة المتنازع عليها وما قدم كإجابات لها ومدىٰ اعتباره ضروريًا، أي: تعبر عن

= مُعطىٰ معين من أوضاع الحياة. وأشكر طلال أسد لمساعدتي في تلك الصياغة. [وما أترجمه هنا بلفظة السيادة المحضة هو "Bare sovereignty" وقد درج بعض المترجمين العرب علىٰ ترجمة Bare إلىٰ «عاري» خاصة في ترجمة أعمال الفيلسوف الإيطالي جورجيو أجامبن، إلا أنني فضّلت استخدام «محض» هاهنا لأنها أقرب لذهن القارئ العربي في توصيل المعنىٰ العام، وأنها توفّي ما تدل عليه اللفظة الإنجليزية كذلك - المترجم].

الوضع الأصيل الذي يكون فيه المرء غير مرتبط بتلك الأسئلة بأي شكل، ولا بالرهانات المرتبطة بها ولا بمدىٰ ظهورها علىٰ أنها حتمية من أجل الحياة.

إذن، كان المُحتجون غير مُبالين بسؤال الفرق بين الدين والسياسة إلا أن ذلك لا يعني أنهم كانوا غير سياسيين أو لادينيين، ولا يعني أيضًا توصيفهم بالسلب، أي إجماعهم علىٰ هدف واحد ضيق هو إزاحة مبارك، بل علىٰ العكس أعربوا عن زيادة واضحة في المبادئ[١] التي اعتمدوا عليها خلال فترة الثمانية عشر يومًا، ومن بينها رفض احتكار أي شخص أو جماعة أو طبقة للسلطة السياسية، وما يرتبط بها من عدم احتكار أي شخص أو جماعة لتمثيل المحتجّين سياسيًا، ومن نافلة القول أنه لم يظهر خلال الاحتجاجات أي قائد، حتىٰ الذين اعتبروا شرارة للاحتجاجات مثل وائل غنيم قد رفضوا مثل تلك الصفة، كل الجهود كانت تعاونية عن قصد وهو عُرف تنامىٰ بنمو الاحتجاجات نفسها، وكانت «السلمية» مبدأ آخر، التي استمرت في قادة حركة التظاهر، ولا يُمكن تعريف «السلمية» علىٰ أنها «لا-عنف» فالأحداث لم تَخْلُ -ولو من قدر ضئيل- من حد من العنف، خاصة في مواجهة همجية الشرطة، وبدلًا من ذلك، كما لاحظت سميرة إسمر وصبا محمود بذكاء أنها كانت جزءًا من تكتيك أوسع لاستغلال استراتيجي للتوترات والتناقضات بداخل ميكانيزمات العنف بالدولة -مثل خلافات الجيش الداخلية أو خلاف الجيش مع الأجهزة الأمنية- وبتعطيلها تُخلق مساحة أوسع للتظاهر لينمو، وهذا متصل بالمبدأ الثالث، وهو بارادايم الأمن القومي، الذي قاد مصر لسنوات طويلة وجرىٰ تبريره عبر الحرب علىٰ الإرهاب، فكان يجب أن يفكك تماما[٢]. ولا يجب الدمج بين بارادايم الأمن القومي وبين حالة الطوارئ المصرية ولا يُمكن اعتباره خصوصية مصرية أيضًا، وبدلًا من ذلك، يعتبر

---

(١) وأتحدث هنا عن «التعبير عن المبادئ» بحسب مناقشة حنا أرندت في مناقشتها:

Hannah Arendt, Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought (New York: Penguin Books, 2006).

(٢) ويجب التذكير بأن غالب عدائية المتظاهرين كانت موجهة ضد وزارة الداخلية، الجهاز الأمني الضخم الذي عرّف الدولة، واستمر هذا العداء حتىٰ لحظة كتابة تلك الكلمات، عبر العديد من التظاهرات والاعتصامات والاشتباكات مع قوات الأمن.

باراديم عالميًا تمارسه العديد من الدول من بينها مصر. فلم تستهدف المظاهرات فقط حالة الطوارئ بل استهدفت البارادايم الكامن خلفها الذي طالما أدىٰ إلىٰ اعتبارها طبيعية.

وهناك العديد من المبادئ الأخرىٰ التي جرىٰ تشكيلها فيما بعد كتابة تلك الخاتمة، لكن المهم أنها قد تشكلّت بلا اعتبار لسؤال الحد الفاصل بين الدين والسياسة، وهذه المفارقة المميزة سمة من سمات هذه التظاهرات، وهي جزء مما جعلها لحظة لا-علمانية فوق عادية. وبلا شك، فمثل تلك اللحظة دائمًا ما تكون هشّة أمام قوة الشروط القانونية التي تنصّب وتستمر في تحريك المحيط الإشكالي للعلمانية كما رأينا في توابع حركة الاحتجاجات تلك[1]، لكنهم فتحوا لنا مساحات للتفكير تتجاوز مآزقنا الحالية، فمن نافلة القول أن نقول إن شرط اللا-علمانية الذي عبرت عنه هذه الاحتجاجات كان مرتبطًا بشكل أصيل بروح الحساسيات الديمقراطية، وقد قدم طلال أسد عدة ملاحظات قد تساعدنا في فهم الصلات بين الدين والسياسة وسلطة العلماني وتساعدنا علىٰ التفكير من خلال الإمكانيات التي تتيحها اللا-علمانية، ففي مقالة له بعنوان «التفكير في الدين والإيمان والسياسة» يفرق أسد بين «الحساسيات الديمقراطية كروح» وبين «الديمقراطية كنظام سياسي للدولة» ليقول:

«فالأولىٰ: تعبر عن الرغبة في الرعاية المُتبادلة وتضييق فرص وقوع الأذىٰ أو المهانة، وتولي الاعتبار الأول للحقيقة أكثر من الحقوق الموضوعية الثابتة، وللقدرة علىٰ الإنصات لا مجرد الحديث، ونية تقييم السلوكيات بلا نزعة حكم تسلطية علىٰ الآخرين، إنها ميل نحو شمول أكثر اتساعًا. أما الثانية: فإنها غيورة من سيادتها، وتسعىٰ إلىٰ تعريف الحقوق الموضوعية لمواطنيها -ومن ضمنها حرية العقيدة- وتبث فيهم روح الحماسة القومية، وتستدعي العقلانية البيروقراطية في حكمهم بالتساوي؛ فهي بالأساس تخصيصية.

إن هدفي هنا ليس أن أضع تفريقًا بين الحساسيات وبين السياسة، ولا لأقول بأنهما

---

(١) حاولت بعض الاحتجاجات اللاحقة بالفعل أن تستعيد المبادئ والحساسيات التي أثارتها اللحظات الأولىٰ، لكنها فشلت وازداد شعورها بالانكسار بالرغم من نجاحها في مواصلة الضغط علىٰ الجيش للوفاء بتعهداته حول الحفاظ علىٰ الصوابية السياسية.

بالضرورة غير مترابطتين، أنا أسأل ببساطة عما إذا كانت الثانية تقوم بتقويض الأولىٰ؟ وإذا كانت تفعل؛ فلأي مدىٰ؟»[1]

وبمتابعة أسد يمكن أن نقول إن المحيط الإشكالي للعلمانية يقع ضمن اختصاص الدولة وسيادتها وقدراتها التنظيمية التوسعية ونزوعها إلىٰ تقويض المواقف والسمات التي وصفها في الروح الديمقراطية، وربما يكون هذا طريق تفسير إحدىٰ عباراته في المقال، حيث يقول: «يمكن للمرء أن يقترح، أخيرًا، أن الفكرة الحديثة حول الإيمان الديني -المضمون كحق فردي والذي يجري تنظيمه مؤسسيًا- هي وظيفة مهمة من وظائف الدول القومية الليبرالية الديمقراطية وليس الحساسيات الديمقراطية».

ويمكن للمرء فإن يُشير أيضًا إلىٰ أن هذا التقويض المستمر بالفعل جزء من طريقة عمل سلطة العلماني - بإحداث فجوة مستمرة الاتساع بين المثل العلمانية السياسية، مثل: التسامح والحرية الدينية، وبين المواقف التي يُعتقد عادة أنها نتيجة لها أي التصرف السخي والحساسيات الديمقراطية. وكما وضحت عبر فصول الكتاب، أن إحدىٰ تبعات هذا التقويض المستمر هي توكيد سلطة الدولة السيادية في مساحات أوسع وأكثر حميمية من مساحات الحياة الاجتماعية، ويجب ألا نرىٰ ذلك علىٰ أنه فقط وسيلة لتنظيم الدين، بل وأيضًا طريقة تساعد الدولة علىٰ احتكار السياسة، وأنها وسائل وجهت تلقاء الدولة وتعرف من خلالها دائمًا عن طريق سيادة الدولة؛ كالتمييز بين العدو/ الصديق، ونزعة الإقرار، والحماية، والأمن. إن فكرة كون العلمانية دينًا للسياسة كطريقة تعريف وتنظيم تبدو جلية من أي اطلاع علىٰ تاريخها، وتلك حقيقة تم حجبها بالرغم من ذلك عبر الكثير من أطر التحليل كاللاهوت السياسي الذي يقبل بسهولة بالغة المقدمة المفترضة حول المذهب العلماني التي تحددها السياسة وسيادة الدولة.

لكن ما تُظهره اللا-علمانية والسيادة المحضة التي عبّرت عنها تلك التظاهرات أنه لا يجب علينا أن نعرّف السياسة من خلال أنماط ومفاهيم سيادة الدولة أو نضع تمييزًا

---

(1) Talal Asad, "Thinking about Religion, Belief, and Politics," in Cambridge Companion to Religious Studies, ed. Robert Orsi (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

مفهوميًا مبدئيًا بين الدين والسياسة؛ كشرط للتعبير عن روح الحساسيات الديمقراطية. أو بعبارة أدق، ليس من الملزم للمرء أن يسأل أو يجيب علىٰ سؤال الحد الفاصل بين الدين والسياسة من أجل تعزيز الرعاية المتبادلة أو اتخاذ موقف تجاه الألم والتضييق، أو السعي من أجل الحقيقة، أو عدم التسلط في الحكم علىٰ الآخرين، أو الميل نحو المشاركة، وهي الأمور التي سمّاها طلال أسد «روح» الحساسيات الديمقراطية، فبالفعل، إن الطريقة الوحيدة لتحصيل ذلك هي عدم الاكتراث بأسئلة التمييز والبعد عن الرهانات والمحكات التاريخية التي ترتبط بها.

لكن ماذا لو فازت القوىٰ الإسلامية في الانتخابات بأغلبية ساحقة؟ هل ستتغير غوامض الدين-العلمانية المصرية ويحل محلها الوضوح، أي: وضوح الدولة الدينية المُتشددة؟ يمكن للمرء بالفعل أن يستحضر صورًا مثيرة للرعب في مثل تلك الحالة، أن تُجبر النساء علىٰ الحجاب، ومجموعة من الملتحين تجوب الشوارع يهددون الناس ويضربونهم علىٰ ما يخالف الفتاوىٰ الدينية مثل أن تكون اللحية ليست طويلة بما فيه الكفاية أو الحجاب ليس صارمًا بما فيه الكفاية، أو التهاون في أداء الصلاة المفروضة، الأقباط يفرّون بالجملة، وتتحول الكنائس المهجورة إلىٰ مساجد، ويُمنع الكتاب المشهورون من النشر، أو يزج بهم في السجون أو ربما أسوأ، والدوغمائية والتعصب يسودان، في ظل خراب مالي وفقر اقتصادي، وفوق ذلك كله دعوات قوية مناوئة للغرب ولإسرائيل. سيكون هذا خذلانًا كبيرًا يتأهّب له الكثيرون بالفعل في الغرب. هذه الصور المثيرة للرعب وشيوعها في الغرب والولايات المتحدة تشير إلىٰ نوع من أنواع الإغراء السرّي أيضًا، فربما يعود بعض النفع من رؤية أسوأ مخاوف المرء من الآخر متحققة بالفعل.

بالطبع لا يمكن لأحد أن يتنبأ بالمستقبل، لكن علىٰ خلاف تلك الصور المرعبة وإغرائها السري أعتقد أن مصر بغوامض علمانيتها ودينيتها ستبقىٰ كما هي، إن لم تكن أكثر علانية، إن البنىٰ المفهومية المؤثرة وطرق الحكم علىٰ التمييز بين العام والخاص، وأنماط التشكيك القانوني والسعي إلىٰ الأمن القومي التي وصفتها في هذا الكتاب، الذي ظهرت عبرها تلك الغوامض هي بالفعل أمور راسخة بعمق في الحياة

الاجتماعية اليومية وصعبة الإزاحة، حتىٰ لو فاز الإسلاميون بأغلبية في البرلمان، الأمر الذي سيحدث بالفعل في الأغلب.

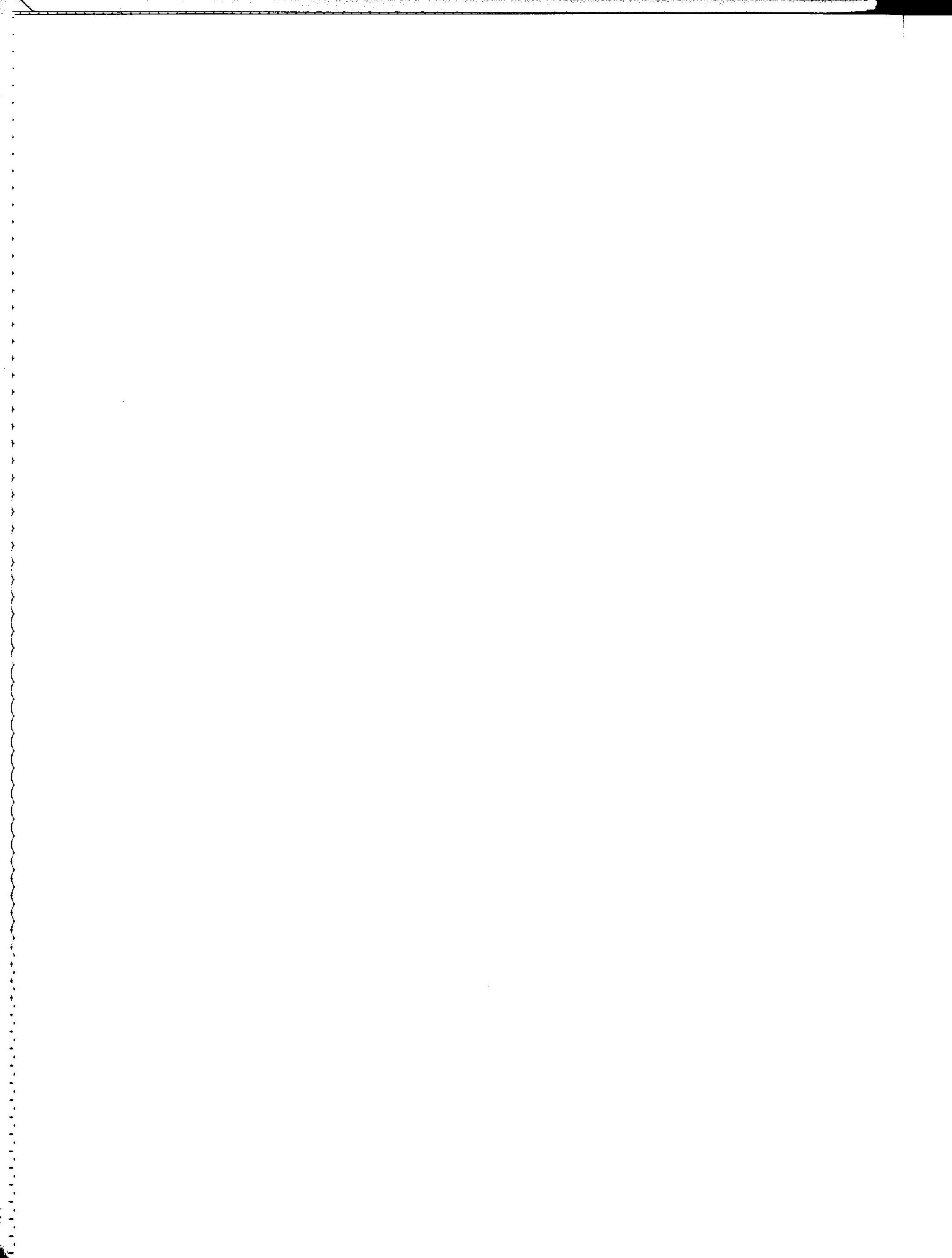
هناك أمر واحد قد يتغير إذا ما نجحوا، ألا وهو: اختفاء مساحات اللا-علمانية التي كانت قد ظهرت بالفعل، علىٰ سبيل المثال يمكن أن تخضع ممارسات لجنة الفتوىٰ الأزهرية لسلطة أكبر من الدولة، ويُمكن أن تُرىٰ علىٰ أنها موضوع لمجموعة المفاهيم نفسها مثل النظام العام والأسرة والمفاهيم المتصلة بها مثل العام والخاص التي تُمارس عبرها سلطة العلماني. لكن هذا سيحدث أيضًا علىٰ الأغلب إذا ما فازت أغلبية ليبرالية بمقاعد البرلمان، الذين ربما سيضعون المؤسسات الدينية تحت رقابة أكبر، فالأهم الآن إذن، بغض النظر عمن ستكون له الغلبة من الإسلاميين أو الليبراليين، فإذا ما نجحت سيادة الدولة في توكيد نفسها داخل المساحة الاجتماعية، وحافظت أو زادت من احتكارها للسياسة والبنىٰ المفهومية المؤثرة التي تعمل سلطة العلماني من خلالها ستنقلنا بشكل أوضح إلىٰ بارادايم الأمن القومي الذي يحكم العالم بأسره بالفعل.

سلسلة ترجمات:

سلسلة تعتني بانتقاء المتميز من البحوث والدراسات غير العربية، والتي تلتقي مع المركز في خطوط مشاريعه المختلفة، وذلك إثراء لمضامين مشاريع المركز بعرض وجهات نظر متعددة وأطروحات مختلفة لكتاب من بلدان متنوعة، ولغات شتى.

وعلى الرغم من التحديات التي يثيرها مجال الترجمة سواء على المستوى التقني لعملية الترجمة وصعوباتها، أو على مستوى احتواء الكتب المترجمة على وجهات نظر قد تكون مثاراً للنقاش والجدل وليست بالضرورة معبرة عن رأي المركز؛ إلا أننا اخترنا خوض التحدي في هذا المجال واضعين في الاعتبار القيمة الموضوعية للكتب المختارة والإضافة التي يقدمها الكتاب في مجاله، ولو من حيث أهمية اطلاع القارئ العربي عليه، وقيام الباحثين بمناقشة أفكاره بعد كسر حاجز اللغة وتوفرها لهم باللغة العربية.

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء





مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب؟

أثارت الأحداث الكبرى التي تعاقبت على عالمنا العربي في السنوات السابقة أسئلة مُلحّة عن الديمقراطية والليبرالية في دول شرق أوسطية ذات غالبية مُسلمة، وهل لها أن تختار أو هل يجب أن تكون دولاً علمانية أم دولاً دينية؟

واستتبع هذا السؤال انشغال كبير في الأوساط الأكاديمية بتحديد معنى «العلمانية»، والبحث في مفهوم «الدين» و«الإسلام» ومتعلقاتهما السياسية والاجتماعية بوجه خاص، وتتبع المفاهيم والشروط المتعلقة بأفق وإكراهات الحداثة، وموقع الدولة الحديثة وحدودها، وماهية السيادة، وحكم القانون.

هذا الكتاب، الذي يصدر في نسخته العربية عن مركز نماء، يبحث، عن طريق بحث إثنوجرافي وأنثروبولوجي، في سياقات السياسة والاجتماع والقانون والدين وممارسة الحياة اليومية، ليُقدمُ نقاشًا مُتبصرًا ونافذًا حول تلك المفاهيم من خلال نقد معمّق واستكشاف حصيف لجذور التشكل التاريخي للواقع السياسي والاجتماعي والديني المصري المُعاصر وسياقاته وتحولاته التاريخية.

المؤلف:

حسين علي عجرمة

أستاذ الأنثروبولوجي والعلوم الاجتماعية المشارك بجامعة شيكاغو. حصل على الدكتوراه من جامعة جون هوبكنز عام ٢٠٠٥م، وتتركز بحوثه على أنثروبولوجيا القانون والدين والإسلام، بالإضافة لاهتمامات بمفاهيم العلمنة والسيادة وحالات الطوارئ القانونية في مصر.

المترجم:

مصطفى عبد الظاهر

باحث ومترجم مصري.

